# ZNAK
## MIESIĘCZNIK



KRAKÓW
LIPIEC-SIERPIEŃ (7-8)
Rok XVII 1965

133-134

ZESPÓŁ

**Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Świeżawski, Stanisław Stommá, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska**

REDAKCJA

**Hanna Malewska** (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

**Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84**

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

**Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—**

**Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.**

**Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60**

**Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.**

**Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty**

---

**Cena zeszytu zł 12.—**

---

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

**Katowice**: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź**: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa**: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

---

Maszynopis otrzymano 16. VII. 1965 Druk ukończono we wrześniu 1965
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g Ark. druk. 16,75
Zam. 266 16. VII. 1965 Nakład 7.000+350 egz. W-38

---

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVII Nr 133-134 (7-8)

Lipiec-Sierpień 1965

KRAKÓW

ANTONI GOŁUBIEW

# JOANNA I FOTEL

PRZED trzema dniami umarła moja babcia. Dzisiaj ją pochowałem, było z tym strasznie dużo lataniny i wydatków; na szczęście poratował mnie Góra. Góra kończy studia, ale już dziś dostaje luksusowe fuchy, umie się koło takich spraw zakręcić. Bierze się zresztą do rozmaitych rzeczy, wiem, że niedawno przehandlował serwis z jakiejś starej porcelany i naskoczyło mu parę patyków. Robi także interesy na przemycanych z Czechosłowacji długopisach, sam co prawda nie szwarcuje, ale przynoszą mu koledzy, którzy korzystają ze strefy turystycznej; na tamtej stronie chłopaki opylają swetry, czasem z własnego karku, także przywiezione papierosy i alkohol. Wiadomo, że każdy lubi powałęsać się po górach, a wycieczkę trzeba sfinansować, no i żeby coś zostało. Więc przynoszą długopisy Górze, a ten puszcza dalej, chłopaki dobrze na tym wychodzą, bo nie mają kłopotu z opylaniem, a Góra ma swoje chody. I tak to leci. Góra zawsze jest przy forsie, ale to nie sknera i poratuje w biedzie. Teraz mnie poratował, inaczej nie wiem, jakbym sobie poradził.

Po pogrzebie poszliśmy z Joanną do kina, po kinie zaś na kawę, był Heniek i Kulawy, gadaliśmy o tym i o owym, było nawet dosyć wesoło i nie próbowałem robić karawaniarza: babcia miała, chwalić Boga, osiemdziesiąt osiem lat i w ostatnich tygodniach, kiedy było coraz gorzej, sama mówiła, że chciałaby już prędzej. Musiało tak się skończyć i byłem na to przygotowany. A ot, jak wróciłem do mieszkania i zostałem sam, nie mogłem się położyć, słuchałem radia, kiedy zaś radio się skończyło, wyciągnąłem zeszyt, siedzę przy stole i piszę jak idiota. Nie wiadomo dla kogo, bo przecież ani dla siebie, ani dla Joanny, ani dla potomności, ani

---

Ze zbioru opowiadań, który ukaże się w wydawnictwie „Znak".

tym bardziej dla babci. Nigdy takich notatek nie robiłem. Ale jakoś dziwnie zostać tak samemu, położyć się i spać.

Właściwie śmierć babci rozwiązuje nam życie. Bo co to za małżeństwo, kiedy ona u swoich starych, a ja z babcią, i trzeba dobrze nakombinować, żeby przez kilka dni pomieszkać razem. Przez ostatni rok nieraz myślałem: jak babcia umrze, to wszystko się rozwiąże. Nie to, jakobym chciał, żeby babcia umarła, byłem do babci bardzo przywiązany, wyhodowała mnie od małego i zawsze żyliśmy w najlepszej komitywie. Więc nic dziwnego, że byłem do niej przywiązany, tylko z mieszkaniem miałem kłopot. Babcia sama mówiła, że jak umrze, to mnie będzie lepiej, starała się nawet dostać do przytułku, ale ja się na to nie zgodziłem, bo to byłoby, jakbym babcię wypędzał z jej mieszkania; a była przyzwyczajona do wygód, lubiła usiąść w swym fotelu z papierosem, posłuchać koncertu w radio, a także magazynu z kraju i ze świata, bo interesowała się polityką i wszystkim, co się w świecie dzieje, lubiła też układać pasjansa na stoliku, albo pogadać ze mną, kiedy byłem zmęczony i nie miałem pilnej roboty; był nawet taki projekt, żeby zamieszkała w kuchence, którą można by przerobić na pokoik, ale kuchenkę mamy zimną, a sprowadzony specjalista powiedział, że pieca się ustawić nie da, ponieważ brak przewodu. Może by się jakoś w końcu dało, ale widziałem jakby babci było nieprzyjemnie przenosić się do kuchni, dla nas znowu było za ciasno, bo tam ledwie dziesięć metrów kwadratowych, gazowy piecyk, szafa, niewielki stół i ani się pokręcić; więc znowu się rozbiło. Akurat babcia zaczęła chorować i wtedy już nie było wyjścia, w końcu i ją i mnie zmęczyła ta choroba, toteż nieraz myślałem, żeby prędzej. Bo gdyby babcia się mogła z tego wyłabudać i dalej żyć, to co innego, tak jednak i dla niej i dla mnie była jedna męka. Teraz mi trochę głupio z tego powodu, nawet z Joanną o tym rozmawiałem i ona się zgodziła. Joanna była bardzo dobra dla babci, przychodziła do niej w czasie mojej pracy, robiła, co tam było trzeba, czytała babci książki, i nie mogę mieć do niej pretensji, że ona również chciała, żeby to się jakoś rozwiązało; a rozwiązać się mogło tylko w jeden sposób. Dziś jednak ani ja Joannie nie zaproponowałem, żeby od razu przeniosła się do mnie, ani ona tego nie proponowała, było to zupełnie niemożliwe i nie mówiliśmy na ten temat. Myślę, że musi upłynąć jakiś tydzień, trzeba będzie wszystko uporządkować, odmalować mieszkanie i dopiero wtedy jak gdyby do nowego... Ale czuję, że i potem będzie na mnie ciążyć, bo przecież — co tu ukrywać — czekałem na tę śmierć.

Na szczęście babcia nie cierpiała bardzo, tylko nocami męczyły ją duszności, a czasem przychodziły bóle serca. Ostatnich parę

nocy prawie wcale nie spałem, trzeba było ciągle coś podać, poprawić poduszki i zmienić okład; nauczyłem się robić zastrzyki, co nie jest żadną filozofią i powinni uczyć tego w szkole, nie zaś żeby wtedy, jak już gwałt. Wymęczyło mnie to wszystko strasznie, a trzeba było jeszcze babcię oporządzać i tak dalej, musiałem nawet pogodzić się z Grubą, z którą kiedyś chodziłem, a która jest wykwalifikowaną pielęgniarką, żeby czasem zajrzała i pomogła, wymyła babcię i zmieniła pościel i bieliznę. Joanna trochę się krzywiła, ale nie było wyjścia i ona to rozumiała. Nie mogłem też zaproponować Grubej forsy, chociaż widziałem, że odgrywa się na mnie, ale obok tego odgrywania się robiła też z dobrego serca, bo lubiła babcię i babcia ją lubiła; wiem, że babcia wolała, żebym się z nią ożenił, nie z Joanną. Pewnie spodziewała się, że z Joanną się rozchwieje, bo Joanna jest o wiele bardziej nowoczesna, a Gruba to dziewuszka prosta i babci była pod ząb. Kiedy teraz o tym wszystkim myślę, wcale nie jestem pewien, czy nie zdecydowaliśmy się na oficjalny ślub dlatego właśnie, żeby całą sprawę zaklinować, inaczej bowiem ani z babcią, ani ze starymi Joanny nie dalibyśmy rady; i tak było tyle gadania między kuzynami i ciotkami, że wytrzymać trudno, a starzy do dziś patrzą na mnie jak na podrywacza. Bo oni by woleli, żebym był na stanowisku, skończone studia, no i mieszkanie, meble, forsa w PKO, wszystkie szykany. A myśmy nie chcieli czekać, bo i na co? Okazało się na końcu, że to myśmy mieli rację, skoro mamy to mieszkanie. Zresztą również stanowisko, ostatecznie już zarabiam, dyplom będę miał za parę miesięcy, a obiecali mi w Zakładach, że zaliczą praktykę i z miejsca mnie zaangażują. To jest zresztą tylko gadka, bo zaangażowany jestem od pół roku, haruję jak elektronowy robot i są ze mnie zadowoleni, więc ostatecznie żadnej łaski mi nie robią i etat będzie tylko formalnością. Pod tym względem babcia była o wiele bardziej tolerancyjna od rodziców Joanny, że zaś wolała Grubą, to już rzecz gustu, a trudno jest o gust się spierać; powiedziałem babci, że to ja się żenię, nie babcia, więc ja muszę wybierać, i babcia się zgodziła. Z czasem Joannę polubiła i nic nie miała przeciw niej. Babcia w ogóle była bardzo fajna, tego rodzaju babci ze świecą byś nie znalazł.

A teraz już nie żyje. I choć niemal czekałem na to, nie bardzo sobie wyobrażam, jak będę bez niej się obywał. Mimo że była bardzo stara i z innego pokolenia, wydaje mi się, jakby coś umarło także we mnie, jakaś cząstka. I że już zostanę w czymś zmieniony, nie zupełnie taki sam. I że nawet dla Joanny będę inny. Może dlatego czuję tak niespodziewany żal, który nie daje położyć się i zasnąć, jutro pójść niby nic do pracy, a po południu umówić się z Joanną czy zabrać się do polerowania na wysoki połysk mojej pracy

dyplomowej; prawda, jutro jest niedziela i mieliśmy inne plany. Teraz wszystko to wydaje się nieważne, wciąż kołuję i kołuję, a w gruncie rzeczy chodzi o ten żal. Okropny żal, że tylko płakać. Nie zapłakałem jednak, kiedy babcia umarła, nie zapłakałem na pogrzebie, słysząc jak ziemia sypie się na trumnę, trumna zaś huczy głucho, jakby była pusta, chociaż nie jest pusta, leży w niej moja babcia, co z tego, że nieżywa, ale leży tam i już jej nigdy nie zobaczę; mimo to nie zapłakałem, potem naumyślnie poszliśmy do kina i na kawę, trzymałem się na medal, więc tym bardziej nie ma sensu płakać teraz, co mi z tego przyjdzie i w ogóle. Ostatecznie żal jest zrozumiały, żyłem z babcią od małego i byłoby po prostu dzikie, gdybym nic nie odczuwał. Więc się nie ma czego wstydzić, tak to już jest.

Bardzo późno. Przerywam pisanie, bo to głupie.

*

Obudziłem się w lepszym nastroju. Wczoraj zasnąłem od razu, więc pisanina mi się jednak opłaciła. Kiedy zobaczyłem otwarty zeszyt, jak go w nocy zostawiłem, chciałem go natychmiast spalić, bo co to jest? Tymczasem siadłem i dopisuję. Na szczęście jest niedziela i nie potrzebuję śpieszyć. Umówiliśmy się z Joanną, że pojedziemy autobusem do Bielan, stamtąd zaś machniemy wprost przed siebie. Jest wiosna i przez otwarte okna słyszę, jak drą się wróble. Rankami nawołuje synogarlica turecka, kiedyś myślałem, że to co innego, ale jeden mój znajomy ornitolog powiedział, że to właśnie synogarlica. I że dawniej u nas jej nie było, pierwsza para przyleciała do Polski po wojnie, a teraz zatrzęsienie i nawet docierają już do Szwecji. Nie wiadomo, dlaczego tak się dzieje. Kiedy rankiem się budzę i słyszę, jak te synogarlice hu-hukają, zaraz robi się weselej, chce się gdzieś iść, najlepiej gdzieś za miasto, na wieś, jakoś inaczej zacząć żyć. Oczywiście wszystko to nie ma sensu, takie tylko nastroje, ale właśnie się w ten sposób reaguje. W ciągu dnia się zapomina, dopiero następnego ranka wszystko od początku. Podobnie czasem bywa podczas ulewnego deszczu, kiedy przestaje pachnąć miastem i tylko wilgoć czuć w powietrzu, także w kilku innych tego rodzaju przypadkach. Myślę, że to jakiś atawizm siedzi w człowieku, nawet w najbardziej nowoczesnym. Cholera zresztą wie, co w nim siedzi naprawdę, ja w każdym razie nie wiem. I dziwię się coraz bardziej, ale tak już pewnie musi być.

*

Dzisiaj przyszedł malarz, który jest szwagrem naszej dozorczyni i robi na lewo, co komu potrzeba. Nazwał mnie panem

doktorem i zaśpiewał za pokój, kuchnię i łazienkę półtora patyka; z tym że łazienka ma być do połowy na olejno. Po targach zgodził się na tysiąc dwieście. Nie mam skąd wziąć takiej forsy, chyba żebym znowu poszedł do Góry, chociaż pewnie Góra odmówi. Zdecydowałem, że wymaluję sam, nie święci garnki lepią. Któryś z kolegów pomoże i tak zarobię w parę popołudni tysiąc złotych. Prawdę mówiąc, okropnie mi się nie chce, nie mam energii. To z niewyspania, bo siedziałem przy babci, a jednocześnie robiłem dyplom.

*

Cały wieczór porządkowałem osobiste rzeczy babci i znalazłem ślubne zdjęcie moich rodziców. Mama była w welonie i wianuszku, ojciec miał w klapie czarnego ubrania mały, facetny bukiecik, związany wstążeczką i bardzo oficjalną minę. Że też chciało się im tak wygłupiać.

*

Bryndza zupełna. Joanna nie ma płaszcza, a mnie portki porwały się na tyłku. Podłożyłem kawałek czegoś tam, trochę przycerowałem i tak chodzę. Dawniej wszystkie reperacje robiła babcia, mógłbym oczywiście poprosić Joannę, ale nie chcę. Babcia sama takie rzeczy widziała, a jeśli Joanna nie widzi, to ja nie będę pokazywał. Ona mnie kocha, to wiem, ale to nie znaczy, że musi mi cerować portki.

O sprawie przeniesienia się wciąż jeszcze nie mówimy. Chcę przedtem zrobić remont, ma być to niespodzianka. I całe mieszkanie tak przefasonować, żeby go nie poznała, będzie jej przyjemniej. Mnie zresztą również, nie będę tyle myślał o babci.

*

Nie mogę powiedzieć, żebym za bardzo lubił Górę. To równy chłopak i swój gość, ale wydaje się, że trochę zadziera nosa. Wiem nawet, że nie zadziera, ale taką ma minę i to mnie drażni. Nie śmieje się, a tylko się uśmiecha i trochę mruży oczy, kiwa głową i krótko odpowiada, nie narzucając zresztą swego zdania. Nie pije i nie rozrabia, żyje skromnie, tylko ubiera się nadmiernie elegancko i zbiera stare graty. Jego pokój wygląda jak jakieś małe muzeum, słowo daję. Mnie się to nie podoba, a piszę o tym dlatego, że zrobiłem karierę na fotelu babci. Poszedłem do Góry i mówię mu, że co zaczął, niech skończy. Dał na pogrzeb babci, a ja muszę jeszcze odremontować mieszkanie i kupić jakieś meble, dwuosobowy tapczan i resztę, bo na

łóżkach przecież nie będziemy spali; chcemy też zafundować sobie niski stoliczek i stołki, urządzić coś w tym stylu, jak jest u Staszka i Elżbiety Tomaszewskich. Jeżeli mnie poratuje, będę spłacał po sto złotych miesięcznie, a w końcu roku, jak dadzą premię, oddam więcej. I że malarz zaśpiewał mi półtora patyka, ale zgodził się za tysiąc dwieście, ja jednak chyba będę remontował sam, tylko potrzebuję na farby i wyporządzenie.

Nie powiem, żebym lubił kogoś prosić, ale nie miałem wyjścia. Góra wysłuchał mnie jak to on, bez słowa i ze zmrużeniem oczu, a potem z miejsca odpowiedział, że figa. Tak się oczywiście nie wyraził, bo on nie lubi popularnych powiedzonek, jest na to za wytworny, ale sens był właśnie taki. Przy okazji zaznaczył, że forsę na pogrzeb dał dlatego, że babcia była wielką damą w dawnym stylu i że on ją bardzo cenił; teraz, jego zdaniem, już takich kobiet nie ma. Rzeczywiście Góra nieraz przychodził, żeby porozmawiać z babcią, chętnie słuchał jej opowiadań o zamierzchłych czasach i zwyczajach, wypytywał o *savoir vivre* i inne bzdury w tym rodzaju, kiedy się wkładało smoking, kiedy zaś frak czy żakiet, i czy na imieniny wolno było z życzeniami przyjść w południe, nauczył babcię nowego pasjansa, a czasem grywał z nią w garibaldkę. Siadywał naprzeciw babci trochę pochylony do przodu, można by rzec — z rewerencją, tak przynajmniej babcia określała. „To chłopak dobrze ułożony — powiadała — odnosi się do starszych pań z prawdziwą rewerencją" — i określenie to wspaniale pasowało do zachowania się Góry; nawet go czasami przezywaliśmy: Rewerans. Kiedy przychodził, mnie zaledwie kiwnął głową i zamruczał: „Cześć", a do babci zawsze zwracał się w takim stylu: „Moje uszanowanie pani. Jak się pani dzisiaj czuje? Taka teraz zmienna pogoda, że musi wpływać na samopoczucie, sam nieprzyjemnie na te skoki reaguję." Czasem przynosił kwiaty, a babcia umieszczała je w niebieskim flakoniku, o którym Góra mówił, że to cenny okaz z lat osiemdziesiątych; dla mnie ten flakonik był okropny i ofiarowałem go Górze na pamiątkę jeszcze przed pogrzebem. Widziałem, że był zadowolony. Na pogrzeb on tylko przyniósł wieniec z szarfą, na szarfie było napisane: „Od młodych przyjaciół". Kiedy poprosiłem go o forsę na ten pogrzeb, dał więcej, niż chciałem, zaznaczając, że nie wymaga zwrotu, chyba że wygram sześć trafień w toto-lotka; żąda tylko, żeby trumna i wszystko było pierwszorzędne i żebym nie pochował babci jak żebraczki, co byłoby do mnie podobne. Nie uważam, by tego rodzaju postawienie sprawy było delikatne, nie myślę też, by babcia, która niewątpliwie była do mnie przywiązana, powiedziałaby, że jest z rewerencją. Ale Góra właśnie taki jest i dlatego nie bardzo go lubię.

No, kij go w oko! Kiedy poprosiłem o pożyczkę na mieszkanie, powiedział, że nie może kredytować i że powinienem umieć sam zakręcić się dokoła forsy. Nie znoszę takich pedagogicznych kawałków, więc odpowiedziałem, że jak nie, to nie, bez łaski, i że mam go gdzieś. Zmrużył oczy i uśmiechnął się. „Nie bądź wulgarny — powiedział — pożyczką ci nie mogę służyć. Ale proponuję interes: sprzedaj mi fotel twojej babci. To jest antyk, nie myślę cię nabierać, dam ci dwa tysiące, za tę sumę opędzisz najpilniejsze wydatki. Na amatora wart jest nawet więcej, ale znaleźć takiego nie łatwo. Do mojego pokoju fotel będzie pasował, zawsze chciałem taki dostać." Ostatecznie wyszło na to, że i on jak gdyby czekał na śmierć babci, żeby dostać fotel. Ale chyba posądzam go niesłusznie. Oczywiście zgodziłem się od razu, ja takiego trupa w pokoju trzymał nie będę, interes jest więc czysty, bo i tak wyrzuciłbym grat do piwnicy. Wziąłem od Góry dwa koła, umówiłem się z przygodną furgonetką i za trzy dychy odwiozłem fotel. Na pewno nie prędko teraz do niego zajdę, mam po uszy jego górnych manier i jego kazań.

Ale prawdę powiedziawszy po raz drugi wyciągnął mnie z biedy. Taki już Góra jest, trochę drętwy, ale chłopak szczery.

*

Byłem dzisiaj u profesora, który zwrócił mi moją pracę dyplomową do ostatecznego poprawienia i przepisania. Uważa, że jest na poziomie i dosyć mnie chwalił. Przyczepił się tylko do jednego obliczenia i kazał je sprawdzić; jestem pewien, że obliczenie jest na beton, ale stary musiał znaleźć dziurę w całym, żeby wyszło prestiżowo: gdyby tak ni be, ni me, wyglądałoby, że nie ma nic do powiedzenia. Więc zawraca niepotrzebnie głowę i zabiera ludziom czas.

Okropnie nie lubię ważniaków.

*

Od kilku dni usmarowany jestem farbą, a w mieszkaniu straszny bajzel. Heniek się okazał niewąskim specjalistą, doskonale zna się na malowaniu ścian, mógłby być Hitlerem. Przez dwa dni moczyliśmy tynk, potem go skrobaliśmy, pod nogami białe błoto. Dzisiaj mydlimy ściany i będziemy malowali. Przywieźli ze składu tapczan, strasznie drogi, dałem swoje dwa tysiące i jeszcze musiałem dopożyczyć u Faliszewskiego; skręcał się jak żmija, ale dał. Nic nie martwię się, że znowu jestem bez forsy, bo tapczan jest wdechowy i będzie na nim luksusowo. Nie mogłem wnieść go

do mieszkania i postawiłem na schodach, z czego wyszła cała chryja: przyleciała dozorczyni, sprowadziła administratora, pokazywali mi papierki i przepisy, wszystko dlatego, że nie wolno trzymać mebli na schodach; grozili nawet, że pójdą po milicję. Administratorowi powiedziałem do słuchu, co o nim myślę, i siadł zaraz, a dozorczyni dałem dwie dychy, po których baba się uspokoiła. Oczywiście nie chodzi o klatkę schodową i tapczan, tylko że sam maluję mieszkanie, a tego jej zakazanego szwagra wystawiłem do wiatru i nie dałem mu zarobić.

Swoją drogą taki tapczan za stary fotel to warto. Góra jest dureń, chyba że kupił fotel babci na spekulację. Może posiedzi na nim trochę, a potem opyli i zarobi jak na tym serwisie z porcelany — sam mówił, że na amatora fotel wart jest więcej. A Góra się na takich rzeczach zna.

Wczoraj przyszła niespodzianie na malowanie Joanna. Byłem zły, bo chciałem wszystko urządzić na wysoki połysk i sprowadzić ją do gotowego, a zobaczyła cały kram z najgorszej strony. Stałem na drabinie i mydliłem sufit, kiedy usłyszałem wołanie Heńka: „Zobacz, twoja babka przyszła". Odwróciłem głowę i zobaczyłem Joannę, miała uniesioną ku mnie twarz i śmiała się. Okropnie lubię, kiedy się tak śmieje na całego, zęby jej wtedy świecą, a w oczach elektryczne skry: aż mnie ponosi, żeby wtedy chwycić ją i pomiętosić, i zobaczyć jak oczy robią się jej niewidzące, jak traci całą swą zadzierżystość, a w takich razach ze mną się coś dzieje, jakbym zapadał się, a jednocześnie kocham ją i mógłbym nosić ją na rękach niczym małe dziecko; bo na codzień to my się znów nie rozczulamy, tylko więcej tak po koleżeńsku, jak dwoje przyjaciół. Ale teraz nie mogłem zleźć z drabiny i jej chwycić, bo byłem strasznie ubabrany, a na dodatek widziałem, że Heniek się podśmiewa. Więc krzyknąłem tylko z góry: „Czegoś przylazła? Zabrudzisz się, a jeszcze zasmarujesz schody i znów będę miał chryję od tej wiedźmy" — to znaczy od dozorczyni. Ale Joanna nic sobie nie robiła z krzyków, dalej śmiała się z mojego wyglądu, weszła głębiej i powiedziała: „Przytarabaniłam wam zagrychę, żebyście mieli więcej sił, a ten otwiera z miejsca buźkę niczym włoska piosenkarka. Złaź zaraz, obmyjcie ręce i wtrącimy sobie razem". Przyniosła gorące parówki i dwie butelki piwa, mieliśmy używanie i było bardzo wesoło. Potem robiliśmy, dopóki grało radio, jutro pewnie skończymy. Heniek jest wspaniały kumpel, a mieszkanie będzie na sto dwa.

*

Rozmawiałem dziś z Kulikowskim, który jest adiunktem przy naszej katedrze. Kulikowskiego wszyscy lubią, bo jest życzliwy,

nie zadziera nosa, w każdej trudnej sytuacji dobrze poradzi i pomoże. A sam jest połamaniec, zamiast stopy ma protezę i brakuje mu dwóch palców u prawej ręki. Zapytałem go, gdzie się tak pocharatał, powiedział, że w powstaniu. Chciałem go trochę pociągnąć za język, ale nachmurzył się i nie chciał gadać. Moi koledzy na ogół mówią bardzo krytycznie o powstaniu, że to był brak wyliczenia, trzeba było poczekać aż armia radziecka przejdzie Wisłę, a nie samym porywać się na ileś tam dywizji, uzbrojonych po zęby, podczas gdy powstańcy mieli tylko trochę karabinów, pistoletów maszynowych i baniek zapalających. To wszystko prawda, prawdą też jest, że Warszawa została niepotrzebnie zniszczona, mnóstwo ludzi zginęło, i gdyby nie to wszystko, dzisiaj byłaby odmienna sytuacja. Z niektórych napomknięć Kulikowskiego wygląda, że on jednak widzi to inaczej, mimo że stracił stopę i dwa palce, a z jego oddziału pewnie co dziesiąty został. Koledzy nie mogą tego ani rusz zrozumieć.

Ja na ogół zgadzam się z kolegami, ale rozumiem tamtych lepiej. A rozumiem dzięki babci, która często mówiła ze mną o powstaniu. W powstaniu zginął mój ojciec i babcia nieraz płakała, opowiadając o nim, a równocześnie widać było, że uważa, jakoby ojciec nie mógł inaczej postąpić. To znaczy nie mógł się uchylić od konspiracji i walczenia przeciw Niemcom, wyczekiwać końca wojny i zajmować się kombinacjami; bo oni w czasie wojny strasznie kombinowali i Góra to jest szczeniak wobec tamtych spekulacji. Ojciec i matka byli w podziemiu, matkę Gestapo wzięło na ulicy z jakimiś papierkami, a ojciec zginął w obronie Starówki; babcia opowiadała, że ojciec skoczył na goliata, to był taki czołg z materiałem wybuchowym zapalany elektrycznie od tyłu, ojciec przeciął drut no i w czasie tego zginął; ale ocalił życie wielu ludziom i umożliwił dalszą obronę swego odcinka — i babcia była z tego strasznie dumna. Babcia wcale nie była sentymentalna i to mi się. w niej podobało, ale kiedy opowiadała akurat o goliacie i jak zginął ojcie, jej drobna figurka prostowała się w fotelu, ręce zaczynały trząść się więcej, a w oczach były łzy; mimo to mówiła równo i rzeczowo, nie zmieniając głosu, z tymi łzami w oczach i rękami przebierającymi pasjansowe karty na stoliku, opowiadała, jak Niemcy posuwali goliata w stronę barykady, za goliatem jechał czołg i strzelał, mury trzęsły się od huku i nic nie było widać, zewsząd sypał się tynk i cegły, goliat pełzł, i trzeba było ogromnego hartu ducha, jak to babcia określała, żeby skoczyć i przeciąć drut; niekiedy udawało się rzucić granat, czasem nawet drut przestrzelić, ale w tamtym wypadku nie dało się tak zrobić i ojciec musiał skoczyć.

Wszystko było we mnie pomieszane, kiedy słuchałem takich rzeczy, bo z jednej strony burzyło się we mnie, okropny żal, że nie mam ojca — matki również, ale dzięki babci nie tak bardzo odczuwałem brak matki, a ojca odczuwałem — okropny bunt, i gdyby ci, co wywołali powstanie, nawinęli mi się w takiej chwili, to mógłbym zrobić nie wiem co. A znowu z drugiej strony, kiedy babcia mi opowiadała o pierwszym dniu, jak wszyscy wybiegali na ulicę, wywieszali chorągwie i różne rekwizyty, a przez głośniki nadawano wiadomości o powstaniu, ludzi ponosiła wolność, że dorośli płakali i to nie tylko kobiety, ale i mężczyźni, wszyscy, wówczas czułem, że i mnie dławi w gardle, byłem nawet o to później zły na siebie. Nieraz więc mówiłem babci, że to zawracanie głowy, powstanie było zbrodnią i głupotą, a ja dziesięć tysięcy razy wolałbym mieć ojca, niż żeby były dni wolności, które trwały raptem tylko dwa miesiące i to nie w całym mieście, za co poginęło mnóstwo ludzi i zostały same ruiny. Babci wtedy obsychały oczy i patrzyła na mnie jakoś obco, myślałem, że mnie złaje, ale jej wąziutkie wargi zaczynały się uśmiechać i mówiła, że przez mój gniew przemawia we mnie Polak. Na to brali mnie już naprawdę diabli, wstawałem i wychodziłem, a w przedpokoju trzaskałem z całej siły drzwiami; kiedy wracałem, babcia się zachowywała, jakby nic nie zaszło, aż raz, gdy po wyjątkowo wielkiej awanturze przeprosiłem ją, powiedziała, że nie ma do mnie żalu i że mnie rozumie, a ta sprawa musi boleć i byłbym kimś bezdusznym, gdyby mnie zupełnie nie bolała. To mnie zamurowało i więcej już nie buszowałem. Ilekroć jednak zgadało się na te tematy z kolegami, co zresztą się zdarzało rzadko, przy okazji, albo jak ktoś powiedział jakiś slogan, wówczas zaperzałem się i broniłem powstania, przytaczając różne argumenty, o których sam wiedziałem, że są dęte, ale właśnie dlatego zapalałem się jeszcze bardziej i wydawało mi się, że czymś się przez to rewanżuję babci, a także jestem solidarny z ojcem. Co z tego, że go wobec siebie potępiałem, ale na zewnątrz nie mogłem pozwolić, by tam jakieś kolesie przy wódce albo kawie nabijały się zeń i głupio prześmiewały. Dlatego też byłem rad, że Kulikowski nie pyskuje, chociaż właśnie on miałby prawo pyskować najwięcej.

Kulikowski również radził mi sprawdzić tamto obliczenie i pod tym względem jest przyczepski. Oczywiście, musi trzymać sztamę ze swoim starym, inaczej mógłby mieć nieprzyjemności. Trzeba będzie chociaż z grubsza to przekontrolować, żeby im pokazać i obu utrzeć nosa: jestem pewien, że zrobiłem wszystko fest.

*

Nareszcie zamieszkaliśmy razem. Oczywiście starzy Joanny musieli obejrzeć mieszkanie i powiedzieli, że jest dziwaczne. Nie podobały się im niskie mebelki, a także wspólny tapczan. „Tak się wam dziś zdaje, ale jeżeli jedno z was zachoruje?... — powiedziała matka. — Cóż dopiero mówić o niewygodzie, skoro zjawi się wam dziecko". — „Narazie nie mamy zamiaru mieć dziecka" — odpowiedziała dość ostro Joanna i widziałem, że matka była bardzo zgorszona, podniosła brwi i powiedziała sucho: „Oczywiście, teraz wszystko stawia się na głowie. Ale ja tego nie pochwalam. Małżeństwo jest po to, żeby mieć dzieci". Nie rozumiem, po jakiego licha Joanna się z nimi kłóci, niechaj oni myślą po swojemu, a my po swojemu. Ja na przykład myślę, że małżeństwo jest po to, żeby dwoje ludzi było z sobą i żeby żyli razem, bo tak lepiej, a dzieci to dodatek. Z drugiej strony dziecko nie jest wykluczone i to jest racja, chociaż z dzieckiem straszny kłopot, a ponadto ciągle z forsą niewyraźnie i Joanna będzie musiała pracować. No, ale Władkowie mają dziecko i pracują, podobnie Magda i Drozdowie. Ojciec znowu powiada, że te niskie mebelki są dobre na niedzielę albo na zabawę, jego zdaniem jednak potrzebny jest jakiś stół do jedzenia i do pracy, także krzesła, na których można siedzieć, nawet fotel by się przydał... „A właśnie — przypomniał sobie nagle — gdzie się podział fotel twojej babci? To był cenny mebel, no i chyba pamiątka rodzinna i jeżeliś go zmarnował..." — „Opyliłem — odpowiedziałem z niezadowoleniem, bo sam nie pomyślałem, że pamiątka; a przecież była to pamiątka, siedziało się też na nim pierwszorzędnie, Góra wiedział, co robił, kiedy go brał, wcale nie jest taki bęcwał, jak myślałem. „A za ile" — zainteresował się ojciec. „Trzy koła" — zełgałem na poczekaniu. „Toś dobrze wziął — teraz wydawał się zadowolony i nie mówił o pamiątce rodzinnej — ja bym dał połowę" — czyli że Góra mnie nie nabrał, nawet nadłożył; ale Góra jest zbieracz, stare meble to jego hobby, darowałem mu zresztą niebieski flakonik z lat osiemdziesiątych, nie mając pojęcia, ile taki flakonik wart. W sumie jednak wynikło, że młode pokolenie wcale nie jest takie niezaradne w interesach, jak starzy myślą, ja sobie doskonale poradziłem. Ostatecznie jestem czysty, bez żadnych długów, bo tych kilka setek u Faliszewskiego się nie liczą i spłacę je raz dwa, babcię pochowałem, odmalowałem i umeblowałem mieszkanie, teraz tylko musimy się ubrać. To się jednak da na pewno zrobić: skoro będę miał dyplom, skombinuję jakąś chałturkę, Joanna już dostała przepisywanie na maszynie, będzie tylko musiała się nauczyć, maszynę obiecał pożyczyć nam Kulawy, bo właśnie jego stary wyjechał na dwa tygodnie w teren i maszyna jest wolna, jakoś opę-

dzimy do zimy; a w grudniu powinni nam wypłacić premię, tak w Zakładach jest co roku, ja wprawdzie nie mam jeszcze oficjalnego etatu, ale będę miał i to jest pewne. Więc o co znowu gwałt?...

Mimo wszystko starzy trochę nam zepsuli radość z własnego mieszkania, zwłaszcza że — co tu gadać — jakąś jednak rację mają. Mają i nie mają — nie można mieć wszystkiego naraz. Doskonale wiem, o co im poszło: proponowali nam część swoich gratów („na początek — jak mówili — potem urządzicie się, jak zechcecie"), a myśmy nie przyjęli. Ja nie jestem Góra, a Joanna nie Górzyna, mamy wstręt do tych rupieci. W gruncie rzeczy chodzi jeszcze o co innego: oni chcą pokazać, że nie damy sobie sami rady, udowodnić, że za wcześnie, jakoś tam obronić własny styl. A tu okazuje się, że nie potrzeba i radzimy sobie nie najgorzej. Jeżeli chcą nam pomóc, proszę bardzo, ale niech to zrobią tak, jak zrobił Góra: ten naprawdę pomógł. Palnął wprawdzie przy okazji kazanko, ale się nie wtrącał i uszanował nasze gusty. Ja się nie boję żadnej pracy, w zeszłym tygodniu rodzicom Heńka wyładowałem do piwnicy węgiel, a przedtem naprawiłem elektryczność. Teraz Heniek pomógł mi malować. My stanowimy zgraną paczkę i to jest nasza siła. Ale tego starzy nie rozumieją, oni chcieliby, żeby oprzeć się na rodzinie, na tych wszystkich ciotkach, wujkach, stryjkach i kuzynach, którzy czasem nawet są gotowi dać brudasa albo jakiś ciuszek dla Joanny, czy walizkę albo termos, ale za to wymagają uznania przez nas ich opieki i prawa do wtrącania się. A my właśnie tego nie chcemy i każdy niechaj idzie swoją drogą.

Obejrzeli więc mieszkanie, a potem zaprosili nas na pożegnalny obiad. Było zrazu trochę sztywno, ale się rozkrochmaliło. Starzy postawili wino i ojciec wzniósł oczywiście uroczysty toast za naszą przyszłość, matka objęła Joannę i ucałowała. Joanna nie znosi takich scen, a tym razem ku mojemu zdziwieniu rozpłakała się i powiedziała, że przeprasza za wszystkie fochy, jakie w domu wyczyniała, i że jest do swoich starych przywiązana, że dziękuje i tak dalej. I że nie zapomni. Mnie również zrobiło się trochę ckliwo, ale trzymałem fason i nic po sobie nie dałem poznać. Mimo to starzy byli po raz pierwszy wobec mnie przyjemni i traktowali jak swojego. W ten sposób wszystko się załagodziło. Po obiedzie Joanna poszła pakować swoje rzeczy, a ja pobiegłem po taksówkę. Oczywiście taksówka czekała niepotrzebnie długo i zegar dowalił dodatkową dychę. No, ale za urwanie się od rodzinki warto dychę zapłacić, więc nie żałowałem.

Wieczorem nigdzieśmy nie poszli, cieszyliśmy się naszym nowym mieszkaniem, jeszcze to i owo uporządkowaliśmy, Joanna się roz-

pakowała i trzeba było gdzieś umieścić puste walizki. Bieliźniarka w przedpokoju okazała się za ciasna, myślę, że w przyszłości wypadnie zrobić ścienną szafę jak u Tomaszewskich; a także antresolę na walizki, które narazie stoją w kuchni. Przyszedł oczywiście Heniek, Joanna zrobiła kanapki i przygotowała herbatę, Heniek przyniósł alkohol, puściliśmy radio, zgasiliśmy górne światło i wreszcie czuliśmy się u siebie. Trzeba będzie wkrótce zrobić oblewanie dla całej ferajny, na szczęście do pierwszego pozostało tylko pięć dni, więc można będzie choćby w przyszłą sobotę. Omówiliśmy to dokładnie i koło jedenastej Heniek poszedł, a my zostaliśmy ze sobą już na zawsze. Podobnego uczucia jeszcze nigdy nie doznałem, nawet kiedy zeszliśmy się z Joanną. Może w tym jest jakieś drobnomieszczaństwo, nie wiem. I prawdę mówiąc nic mnie to nie obchodzi.

Jakoś ani razu tego wieczoru nie pomyślałem o babci. Zasnęliśmy późno, mimo to rozbudziłem się niespodziewanie w nocy na naszym nowym tapczanie, mając śpiącą Joannę obok siebie, bardzo, co tu ukrywać, szczęśliwy, i wtedy nie wiadomo dlaczego poczułem obecność babci. Była to doprawdy jakaś halucynacja. Wydawało mi się, że babcia siedzi obok na fotelu, mimo iż zdawałem sobie sprawę, że fotel sprzedałem Górze i że go tutaj nie ma, ale to mi nic nie przeszkadzało, i dalej wydawało się, że babcia siedzi wyprostowana, ze swymi starymi pomarszczonymi rękami na kolanach, z siwymi gładko zaczesanymi włosami, i patrzy poprzez ciemność na mnie, jakby chciała coś powiedzieć. Nie mogłem się poruszyć, niemal głośniej odetchnąć, tylko odwróciłem na bok głowę i dalej czułem wzrok babci. Nie wiem, jaki był wtedy wyraz jej oczu, może surowy, jaki bywał, kiedy coś przeskrobałem, na pewno nie przesłonięty łzami, jak w czasie opowiadań o ojcu i powstaniu warszawskim. Trwało to tylko chwilę, bardzo krótko, zaraz wiedziałem, że to zawracanie głowy i pokój jest zupełnie pusty, żadnej babci nie ma, ani stołka pod nogi, ani stolika do pasjansa, wszystko jest odnowione i odmalowane, a babcia leży zakopana i rozkłada się w swojej trumnie pod kopczykiem. Wtedy chwycił mnie straszny żal, tak straszny żal, że nie potrafię opowiedzieć, odwróciłem twarz do poduszki i zacząłem płakać jak nieletni chłopak. Odruchowo wyciągnąłem rękę i objąłem przez plecy Joannę, ona nie budząc się przylgnęła do mnie, czułem jej ciepły oddech na policzku, wiedziałem, że ją kocham i że jestem z nią szczęśliwy, i płakałem z tak strasznego żalu, jakiego nigdy w życiu nie przeżyłem.

Babcia miała osiemdziesiąt osiem lat i kiedyś wreszcie musiała umrzeć. Ale ja nie chciałem, żeby umierała, nawet za cenę

mieszkania i mego szczęścia z Joanną. Mimo to umarła i ja już nie mam mojej babci. Gdy babcia żyła, nigdy nie czułem się samotny, po raz pierwszy poczułem się tej nocy.

Babcia na pewno czegoś ode mnie chciała i dałbym nie wiem co, żeby odgadnąć jej życzenie.

*

Okazało się jednak, że tamto obliczenie, o którym mówił Kulikowski i profesor, nie jest dobre. Nie rozumiem, jak mogłem taki ważny szczegół przeoczyć, tak się zbłaźnić. Muszę zabrać się porządnie do roboty i jak najprędzej naprawić.

Za dwa tygodnie chciałbym pracę oddać i wziąć się do przygotowania ostatniego egzaminu.

*

Oblewanie udało się na medal. Byli Tomaszewscy, Drozdowie, Kulawy ze swoją Kasią, Magda, Heniek, no i oczywiście Góra. Góra obejrzał krytycznie cały pokój i łaskawie powiedział:

— Urządziliście się bardzo miło. Tylko przydałaby się wam ścienna szafa.

Oczywiście miał rację. Ale ja go o jeszcze jedną pożyczkę prosił nie będę, więc muszę poczekać. Portki dla mnie i okrycie dla Joanny są ważniejsze. Na to wszystko trzeba dudków, jak powiadają górale.

Heniek tak się spił, że musieliśmy go przenocować. Kulawy miał telefonicznie zawiadomić jego rodzinę, bo oni tam strasznie nerwowi. A pijanego nie sposób odstawić do tak mieszczańskiego domu, byłaby rozróba nie z tej ziemi. Więc przespaliśmy się na tapczanie we troje, jakoś tam poszło.

*

Jest ciepło i śpimy przy otwartych oknach. Któregoś ranka Joanna oparła się na łokciu i długo słuchała. Robiła wrażenie nieobecnej.

— Kto to? — zapytała.

— Synogarlica turecka — odpowiedziałem, wiedząc że jej tym zaimponuję. — One zjawiły się u nas dopiero po wojnie, a teraz docierają już do Szwecji.

— Ładnie woła — powiedziała Joanna, a potem zaśmiała się, przyłożyła czoło do mojego czoła i spytała:

— Kochasz mnie?

— Jesteś głupia — odpowiedziałem, bo umówiliśmy się, że nie będziemy sobie stawiać takich idiotycznych pytań.

Ale ona się nie obraziła i nie odrywając czoła stwierdziła z całą stanowczością:

— Kochasz.

Wtedy to po raz pierwszy pomyślałem, że może kocham ją za mało. Że powinienem kochać ją jak ją, a na dodatek jeszcze tak jak babcię, do której byłem bardzo przywiązany. Ale do tego stopnia przecież zlepić się nie mogłem, w jakiś sposób byłem rozdwojony. Pomiędzy babcię i Joannę. To śmieszne, ale tak właśnie wtedy czułem.

I naraz przyszło mi na myśl, że jednak byłoby dobrze gdybyśmy mieli dziecko. Zwłaszcza teraz, kiedy mamy po babci mieszkanie. Ale Joannie o tym oczywiście nie pisnąłem, tego nie mogłaby zrozumieć. Ja sam dobrze nie rozumiałem, skąd taki dziki pomysł do łba strzelił. Później już o tym nie myślałem, dopiero teraz, kiedy to opisuję.

Czy robię te notatki po to, żeby się dowiedzieć, o czym myślę? Bo taka pisanina, to choroba umysłowa. Coś jednak kusi i raz po raz wyciągam ten do połowy już zasmarowany zeszyt.

Kiedyś Joanna mnie spytała:

— Co tam bazgrzesz? Może poezje, bo marszczysz się i mruczysz.

— Ee, takie tam gryzmoły — odpowiedziałem i schowałem zeszyt do teczki.

Pisałem właśnie o tym, jak poczułem obecność babci na sprzedanym Górze fotelu.

*

Niespodziewany przypływ gotówki, a jednocześnie kosmiczna awantura! Trzeba doprawdy nerwy mieć z żelaza, żeby wszystko przetrzymać. Zaczęło się od tego, że rodzinka Joanny postanowiła zrobić nam prezent na nowe mieszkanie. Radzili i radzili, no i uradzili, niech ich gęś kopnie!... Zakupili mianowicie wielki zegar ścienny, w szafce pod błyszczący orzech, ze złotym cyferblatem, bębniący jak z tamtego świata. Fornir świeci niby lustro, że można się przed nim golić, wahadło się kiwa jak w podręczniku fizyki, po obu stronach dwie fikuśne kolumienki. Gdzie znaleźli taki gips, nie zgadnę, a jacy byli dumni, aż pękali z dumy i zadowolenia. „Cieszycie się?" — spytała teściowa, widząc nasze miny. „Bardzo" — odpowiedziałem, ale Joanna nie wytrzymała. „Ja tego nigdy nie powieszę" — powiedziała. „Owszem powiesisz — odparł surowo ojciec — wszyscy macie przewrócone w głowie, a to jest rzecz ładna, wartościowa i praktyczna." Mrugnąłem na Joannę, żeby dała spokój, więc zamilkła, ale atmosfera była

naprężona. Oczywiście zegara nie powiesiliśmy, wynieśliśmy go do kuchni i postawiliśmy na szafie. Nawet go nie nakręciłem.

Tak się złożyło, że z Zakładów akurat odchodził wtedy Kuźniar. Był kierownikiem zaopatrzenia i każdemu szedł na rękę, jako najstarszy pracownik znał wszystkich, nie było też nikogo, kto by czegoś Kuźniarowi nie zawdzięczał. Widać było, jak się gryzie, że odchodzi już na emeryturę, chociaż z tego się nie zwierzał i robił dobrą minę; tylko odkąd się dowiedział, zaczął nazywać siebie dziadziem i żartować, że jeszcze się w życiu przyda, będzie jeździł z wnuczusią na spacer, a wnuczka będzie uczył siadać na nocniczek. Gdy tak mówił, czuliśmy się trochę nieprzyjemnie, chociaż on już swoje odżył i powinien ustąpić miejsca młodszym; mimo to było niewyraźnie, co tu gadać! Otóż w Zakładach postanowiono zrobić Kuźniarowi prezent od kolegów, żeby miał pamiątkę i wiedział, że go każdy lubił. Zajmowały się tym nasze maszynistki, zwłaszcza Jadwiga latała niby podsmalona. Ma już swoje lata, a robi się na kociaka i na gwałt próbuje poderwać sobie chłopca. Zresztą dla niej każde portki dobre, nawet do Kuźniara się mizdrzyła, a na Sylwestra, trochę już na bańce, siadła dyrektorowi na kolana i objęła go za szyję, że musiał ją ostrożnie zsadzić, bo obok była żona i patrzyła; dyrektor miał głupią minę, niby śmiał się, a zezował w stronę żony. Teraz Jadwiga latała po Zakładach z listą i zebrała kupę forsy; ja też musiałem zadeklarować trzy dychy, nie mogłem się wykręcić. Potem była narada i nie wiedzieli, co kupić. Ktoś zaproponował wózek dla wnucząt, ale to byłaby kpina, ktoś inny wygodny fotel, albo laskę z ładną rączką, nikt nie mógł wpaść na dobry pomysł. Wtedy coś mnie tknęło i powiedziałem, że jeden mój kolega ma piękny zegar ścienny pod błyszczący orzech, powinien tanio sprzedać, i że taki zegar byłby w sam raz dla emeryta. Faliszewski oczywiście z miejsca zakontrował, że to byłyby wygłupy, nikt teraz zegarów ściennych nie wiesza i inne takie zalewania; ale reszcie się spodobało. Spytali, ile ten kolega chciałby, nie miałem pojęcia, co taki zegar wart, powiedziałem, że chyba z siedem setek. Na to Kociełek podrapał się po łysinie i zauważył, że musi być w tym jakaś lipa, bo za tanio, więc powiedziałem, że tylko tak myślę i że się jeszcze dowiem, a zegar mogę przynieść i pokazać; wszystkich to ucieszyło, bo od razu kłopot z głowy, i tak postanowiliśmy. Przytaraskałem następnego dnia ten grat, przedtem obleciałem parę „Jubilerów" i zaśpiewałem tysiąc dwieście z tym, że można by się z kolegą potargować. Jadwiga obliczyła kasę, wypadało kupić jeszcze wina i ciastek, więc stanęło na dziewięciu setkach. No i Kuźniar dostał zegar moich teściów z wygrawerowaną tabliczką,

że to od kochających go kolegów, dziękował bardzo, ale i uśmiechał się troszeczkę niewyraźnie; jak się później okazało, ma już jeden ścienny zegar, więc mu drugi nie potrzebny. Jeżeli jednak będzie sprytny, odkręci tabliczkę i wtryni go innemu bałwanowi, a sam będzie miał pieniądze na lekarstwa i na prezenty dla wnuków.

Kupiłem więc sobie eleganckie spodnie i okrycie dla Joanny i jeszcze nam zostało kilkadziesiąt złotych, które wydaliśmy w „Jaskini", Józek pożyczył trzy dychy i tak to poszło. Byliśmy bardzo radzi aż do dzisiaj. Dzisiaj odwiedzili nas teściowie i zaraz — gdzie zegar? Powiedziałem, że się trochę późnił, więc dałem go do wyregulowania. Ale mój teść jest cwany facet, widział moje spodnie i płaszcz Joanny, więc kapnął się raz dwa. „No tak — powiedział — dziękuję wam" — wstał i wyszedł. Matka pozostała i zaczęła robić familijną scenę niby z włoskiego filmu. Że oni wypruwają z siebie żyły, że chcieli, byśmy mieli coś trwałego, co zostawimy jeszcze naszym dzieciom i co by przypominało ich, to znaczy kochających nas rodziców, kiedy oni będą leżeć na cmentarzu, że ojciec zrezygnował z wyjazdu do Dusznik, który lekarze zalecili mu na serce, bo chciał nam zegar..., że płaszcz dla córki mieli kupić jej na imieniny, więc niepotrzebnieśmy się pośpieszyli (w tym punkcie miała rację, mogliśmy się tego domyśleć, bo wiedzieli, że Joanna nie ma nic na lato, a są przecież do swojej córki przywiązani), i że, choćby się nam zegar nie podobał, takie postępowanie jest bez serca, ich oboje boli nasze nieliczenie się, a ona, to jest matka, tyle trudu włożyła w wychowanie córki, tyle nocy, i kiedy Joanna chorowała na szkarlatynę, to matka wciąż siedziała przy niej, bo bała się, żeby choroba nie padła na mózg (padła, ale nie córce) i że za swoją miłość mają teraz zapłatę. Byliśmy oboje wściekli, bo wszystko prawda, ale co to ma wspólnego z fornirowanym gratem? Swoją drogą jakaś racja jest, opylenie zegara nie było całkiem delikatne (choć trudno być delikatnym, kiedy tyłek gołym świeci), ale przecież również niedelikatne było prezentowanie nam zegara, którego nie ma jak powiesić i który ani rusz do wnętrza nie pasuje. Czyli jeden do jednego i nie ma powodu, żeby robić sceny i zatruwać ludziom życie. Ja milczałem, ale Joanna odgryzała się ząb za ząb, skończyło się oczywiście na tym, że matka się popłakała, było nam okropnie nieprzyjemnie i Joanna zagotowała wodę na herbatę, ale okazało się, że herbaty akurat zabrakło, więc poleciałem za róg do sklepu, tam jednak był tylko „Ulung" i matka powiedziała, że „Ulung" jest farbowany i szkoda wyrzucać pieniędzy na takie świństwo. W końcu jednak się napiła, uściskała Joannę,

Joanna uściskała matkę, potem i ja musiałem poddać się uściskom, czego nie znoszę, i matka powiedziała, że skoro już Joanna ma ten płaszcz, to niech nie kupuje nic na nogi, z czego domyśliliśmy się, że dostanie coś na imieniny. Joanna powiedziała od razu, że jej potrzebne szpilki, ale matka uważała, że to wymysł i że szpilki tylko wykrzywiają nogi, a Joannie są potrzebne praktyczne i ładne pantofle do chodzenia, nie do balowania (mówi bez pojęcia, jakby szpilki były czymś do balowania) — i znowu zgoda się popsuła. W rezultacie nawet żal mi starych, niewiele rozumieją, a wtrącają się, chcą koniecznie postawić na swoim i we współżyciu okazali się zupełnie niemożliwi. Swoją drogą Joanna bywa czasem dla nich za ostra, tak do niczego się nie dojdzie, myślę nawet, że wartałoby kupić jakieś kwiaty i w ten sposób sytuację załagodzić, bo z zegarem wyszło jednak nie za bardzo. Ale spodnie i pantofle są, gdybym nie kupił Joannie płaszcza, oni nie kupiliby pantofli. Osobiście uważam, że szpilki nie są najkonieczniejsze, kiedyś się jej zafunduje, tymczasem ma tylko sandałki na bosą nogę i obuwie na zimę, a to mało. Więc ja nie będę miał pretensji, jeżeli będą pantofle, choć Joanna uważa inaczej i jest różnica zdań między nami.

*

Bardzo dawno nie pisałem. Na imieniny Joanna dostała jednak szpilki, była bardzo zadowolona i zapanowała rodzinna atmosfera. Powoli starych wychowujemy, może będzie wszystko o kej!

Wieczorem urządziliśmy przyjęcie dla ferajny i było luksusowo. Joanna zrobiła malutkie kanapeczki z zapiekanym móżdżkiem, była wiski i resling. Nikt się nie upił, bo alkoholu było mało, osobiście jestem przeciwnikiem grubego ochlaju, żadna zabawa. Kulawy przyniósł adapter, słuchaliśmy płyt, tańczyliśmy. Butelka wiski kosztowała dwa i pół dolara w PKO, załatwił to Staszek Tomaszewski. Resling wiadomo.

Spotkałem na ulicy Kuźniara, mówił, że już się trochę przyzwyczaił i że czuje się dobrze. Bardzo chciałem się dowiedzieć, co z zegarem, ale nie odważyłem się zapytać. W Zakładach też nie wiedzą.

* * *

Zachorowała córka Magdy. Joanna już trzeci dzień siedzi tam przed południem, zanim Magda nie wróci z pracy. Mówi, że mała jest bardzo grzeczna i że lubi Joannę. Wczoraj Joanna pożyczyła u Heńka forsę i kupiła małej misia; uważam to za przesadę, ale dziecko się ucieszyło. Joanna mówi, że dzieci są przyjemne

i że szkoda, że my nie będziemy mieli dziecka. Ale przecież nie możemy sobie brać takiego kramu na głowę, szkoda życia. Tego by tylko brakowało, żebyśmy mieli całą kuchnię zawiesić pieluchami i żeby Joanna miała zrezygnować z pracy. A właśnie Zawadzki dał przedwczoraj cynk, że coś się kombinuje.

Gdyby babcia żyła, a my byśmy mieli dziecko, to byłaby prababcią. Dziwnie pomyśleć. Napewno byłaby zadowolona. No i z nią można by sobie na dziecko pozwolić, babcia doskonale by dopilnowała, a ono umilałoby jej starość. Po południu jakoś byśmy poradzili, pomógłbym oczywiście, zresztą nasze dziecko chowalibyśmy surowo i nie pozwolilibyśmy, żeby wlazło nam na głowę.

Kulawy mówi, że jeżeli nigdy dziecka nie brać na ręce, nie wozić i nie kołysać, to zasypia wieczorem i nocą nie rozrabia. A on się na tym zna, bo jego siostra ma już dwoje i chowane pierwszorzędnie.

Uważam, że dawniej zanadto dzieci rozpieszczano. To nie ma sensu.

*

Faliszewski twierdzi, że frustratów trzeba pędzić do roboty, a ja mu na to, że jest pozytywny bohater. Okropnie się obraził i zażądał zwrotu długu. Będę musiał oddać.

* * *

Pokłóciliśmy się z Joanną, bo chciała wieszać reprodukcję Matisse'a, a mnie się ona nie podoba. Powiedziała, że jestem kołtun i że to babcia tak mnie wychowała. Potem przeprosiła mnie za babcię, ale nie za kołtuna.

Kołtuna mogę jej darować, ale tamto mimo przeprosin pozostało. Ona bywa czasem niemożliwa.

*

Mam już dyplom. Profesor życzył pomyślnej pracy i szczęścia osobistego, a Kulikowski mnie uściskał i ucałował z obu stron. Nie spodziewałem się takiej serdeczności i przyznam się, że mnie to wzruszyło.

Zastanawiałem się, czy nie zaprosić ich na skromny ochlaj. Staszek Tomaszewski powiada jednak, że nie uchodzi. Poradzę się jeszcze Góry.

*

Właściwie to Joanna bardzo jeszcze jest dziecinna, ale mnie się to podoba. Z każdym dniem jestem bardziej do niej przywiązany.

*

Góra twierdzi, że ochlaj dla profesora i adiunkta byłby niewłaściwy. Chyba zrezygnuję, bo on się na tym zna.

Napisałem, że Joanna jest dziecinna, ale ona jest również bardzo poważna i praktyczna. Podobnie jak Góra była przeciwko ochlajowi, twierdziła, że nie możemy na głupstwa się zadłużać. Przedtem tak nie uważała, ale od pewnego czasu zaczęła robić rachunki. Powiada, że za dużo wydajemy i że nie potrzeba luksusowo się odżywiać. Co prawda wcale znów tak luksusowo się nie odżywiamy, ale przekalkulowaliśmy wszystko i doszliśmy do wniosku, że to i owo da się zaoszczędzić. Także na reprezentacji i dlatego Joanna była przeciwko ochlajowi. Ja tam nie lubię zbytniej drobiazgowości, ale podoba mi się, że Joanna jest taka odpowiedzialna. Myślę, że teraz będzie się nam o wiele lepiej układało życie. Nie, żeby dotychczas układało się kiepsko, ale teraz jest jeszcze lepiej, niż było. Wszystko poszło inaczej, odkąd mamy własne mieszkanie, temu nie da się zaprzeczyć. Ale że ta sprawa wiąże się ze wspomnieniem babci, to mi psuje.

Czasami łapię się, że bardzo do babci tęsknię i że mi jej brakuje. To bardzo dziwne, bo ona była z innych czasów, z dawniejszych nawet niż rodzice Joanny. Z drugiej jednak strony tak długo żyliśmy z nią razem, że musiałem się do babci przyzwyczaić. Gdyby tak można mieć i babcię, i mieszkanie!...

Przecież ja nie jestem w niczym winien, że babcia umarła. O co więc chodzi?...

Żałuję, że sprzedałem Górze tamten zabytkowy fotel. Ostatecznie jeden taki fotel nie szpeci nowoczesnego wnętrza. To nawet pożądany kontrast.

*

Okazuje się, że jednak ojciec jedzie na urlop do Dusznik, stara powiedziała więc dla pucu. Bardzo mnie ta wiadomość uspokoiła. Tylko po co była tamta mowa?...

W Zakładach organizują brygadę młodzieżową i mnie do niej ciągną. Zastanowię się, jak będzie lepiej. Faliszewski już się zgłosił.

*

Dzisiaj puścili po mieście konny tramwaj na jakąś tam rocznicę. Przejechaliśmy z Joanną cały kurs, ubaw nie z tej ziemi.

Jak byłem w Pradze, widziałem mnóstwo samochodów jeszcze sprzed wojny, oni lubują się w starzyźnie. Jest tam także stara uliczka koło Hradczanów, coś bajecznego! Wiele knajpek niezmienionych od czasów Franca Józefa. Turyści piją piwo i bulą forsę. U nas w tych sprawach panuje ogromne zacofanie.

Będę musiał uporządkować stare fotografie babci. Dziś żałuję, że opyliłem sztambuch. Ale nie miałem wyjścia, musiałem to zrobić.

*

Sztambuch babci sprzedałem po kryjomu antykwariuszowi w Rynku, forsy wystarczyło niemal do końca choroby, to jest prawie do śmierci. Na pogrzeb już nic nie zostało, ale wtedy poratował Góra. Babci były potrzebne różne drogie lekarstwa, ubezpieczenia nie miała, doktór kazał bulić zdrowo, a musiałem ją ratować; zanim sam się nauczyłem robić zastrzyki, przychodziła pielęgniarka, bo wtedy jeszcze z Grubą się nie pogodziłem, forsa leciała jak woda, ja zaś byłem goły po ślubie i miałem jeszcze pilne długi. Wtedy podwędziłem sztambuch i poszedłem z nim zapytać, co dostanę. Antykwariusz oglądał i tylko cmokał, potem spytał mnie, skąd to mam. Powiedziałem, że poleciła go opylić chora babcia, kazał przynieść babci dowód i jeszcze był niezdecydowany. To jakiś uczciwy facet, a może bał się, że milicja się przyczepi za paserstwo. Powiedział, że jeżeli jeszcze mam coś w tym rodzaju, żebym przyszedł do niego, bo ja się nie znam i mogliby mnie okpić. Wtedy coś mnie kolnęło i nie byłem pewien, czy on mnie nie okpił; szkoda, że przed sprzedaniem nie poradziłem się Góry, Góra by ocenił, albo sam kupił. Ale stało się, w każdym razie babcia miała na lekarstwa.

Więcej sztambuchów nie znalazłem, a fotografii nikt nie kupi, to zwyczajne pamiątki rodzinne. Zresztą nie wiem, czy bym sprzedał, chyba by mi dali bardzo wielką forsę; wtedy bym się pewnie skusił.

Porządkujemy te fotografie i oglądamy z Joanną, trochę się śmiejemy, bo strasznie są facetne. Jak ci ludzie mogli żyć w tych strojach? Kobiety w sukniach do ziemi, cienkie w pasie (wkładały gorsety na fiszbinach), ufryzowane, albo w wielkich kapeluszach z kwiatami. Mężczyźni w surdutach, sztywni, wysokie kołnierzyki, że ani głowy schylić, bokobrody, miny karawaniarskie. Nawet na wycieczkach, w lesie albo w polu, ubrani w marynarki, a kobiety w takich samych długich sukniach, tyle że

w jasnych. Chociaż śmieją się na tych fotografiach, stale są upozowani. Nie rozumiem, jak na codzień mogli wytrzymać. Byli tacy, co się buntowali, babcia mi opowiadała, zwłaszcza takie bunty były modne w czasach secesyjnych. Kiedy taki zbuntowany facet chciał się wyzbyć filisterstwa (filistrzy byli to burżuje, różne mieszczuchy i tak dalej, także oczywiście arystokracja), wkładał zaraz pelerynę, zamiast krawata wiązał wielką kokardę i zachowywał się wyzywająco ekscentrycznie. Uważam, że taka rzecz jest na nic. Babcia opowiadała, że Przybyszewski ze swoją bandą strasznie pili i rozrabiali po ulicach, kłócili się o czystą sztukę i pokazywali wszystkim swoją nagą duszę. Ja lubię nawet czytać o tamtych czasach, Boya *Znasz li ten kraj* i *Słówka*, także Estreichera *Nie od razu Kraków zbudowano* i różne pamiętniki, widać z tych książek, że babcia nic nie przesadzała. Tylko że babcia opowiadała zawsze z rozrzewnieniem, czasem śmiała się i była podniecona, a ja, gdybym musiał wtedy żyć, to bym się na pewno wściekł. Próbuję sobie czasem wyobrazić, jak to mogło się układać, ale napotykam wciąż na ślepy mur i ciągle czegoś nie rozumiem, jakbym czytał o Tasmanii czy o Nowej Gwinei. A przecież byłem z babcią zżyty i ona wiele mi opowiadała, w czasie zaś tych opowiadań zdawało mi się, że coś chwytam.

Babcia sama mi mówiła, że w młodości była ładną dziewczyną i miała powodzenie. To bardzo dziwnie jest pomyśleć tak o babci. Znalazłem jedną taką fotografię całej grupy w jakimś parku czy coś w tym rodzaju, w każdym razie są tam stare drzewa i ogrodowa ławka z poręczami. Na tej ławce w samym środku siedzi matka babci, a więc moja prababcia, bardzo dostojna, z szerokimi na ramionach rękawami i zabawnie wyglądającą koronką na głowie; jest wyprostowana i patrzy wprost w obiektyw. Dookoła kupa młodych ludzi w studenckich mundurach, jeden z nich, ten na prawo, to mój dziadek, wtedy jeszcze narzeczony babci. Przed prababcią, na stołeczkach, siedzą dwie dziewczyny, babcia i jej siostra, zmarła wcześnie na suchoty czyli na gruźlicę. Babcia na fotografii rzeczywiście wygląda bardzo młodo i jest ładna, pochyla trochę głowę i spogląda spod puszystych ułożonych w pukle włosów, uśmiecha się i wydaje się rozbawiona. A chociaż patrzę na tę fotografię i wiem, kogo przedstawia, nie mogę się pogodzić, że to babcia, nie łączy mi się jakoś z wyprostowaną chudziusieńką staruszką, która w tym pokoju siadywała w fotelu i kładła na stoliku pasjanse; babcia wprawdzie do ostatniego roku wszystko w mieszkaniu robiła, sprzątała, gotowała obiad, szyła, ale w mojej pamięci pozostała przy stoliku, przy radiu, z papierosem w ustach, ze swymi drobnymi, powleczonymi luźną, pomarszczoną, suchą skórą rękami, które się lekko trzęsły. Mówiła o swoim po-

wodzeniu i zawsze się wtedy uśmiechała, raczej uśmiechały się jej oczy, wąskie wargi nie brały w uśmiechaniu się udziału. Patrzę na młodych ludzi z fotografii, na mundury i wąsiki, jeden jest z brodą i faworytami, i myślę, jak z tym mogło być. Czy wtedy babci przychodziło do głowy, że kiedyś będzie taka stara i co jest z tą starością? Jak nie mogę sobie wyobrazić młodej babci, podobnie nie mogę sobie wyobrazić siebie jako staruszka. Albo Joanny...

Joanna może nie jest taka ładna, jak była babcia, ale ma coś w sobie, że każdy, zwłaszcza każdy mężczyzna, zwraca na nią uwagę. To coś ma w swoich oczach, w twarzy i w tym, jak jej błyskają zęby, kiedy się zaśmiewa. Chyba to sex appeal, czy ja wiem? Ale widzę, że kiedy chłopak się z nią zetknie, w kawiarni czy tak gdzieś, wszystko jedno, zaraz jakby robił się uważny. Niby dalej jest swobodny, nawet nonszalancki, nie da poznać po sobie, a czuć, że facet jest sprężony i kiedy mówi, zęby mu błyskają, powiedziałbym — drapieżnie. Tego się prawie nie da zauważyć, ale jest. Joanna musi również takie rzeczy widzieć, udaje jednak, że niczego nie dostrzega, jest swobodna, śmieje się dalej, i jeżeli bym jej nie znał w innych sytuacjach, myślałbym, że dla niej to jest mięta. A przecież wcale mięta nie jest i ja to wiem. Dlatego się kochamy i jesteśmy dobrani.

Patrzę na trochę zblakłą brązową fotografię i myślę sobie, czy to jest możliwe, żeby staruszka przy pasjansie, jaką znałem, też miała w swej młodości sex appeal, i czy możliwe, żeby — gdy ją ten student z fotografii obejmował — tak zasnuwały się jej oczy, jak dzisiaj zasnuwają się Joannie. Dziadka zupełnie nie pamiętam, bo przedtem umarł, to znaczy, zanim się w ogóle urodziłem, więc widzę go, jak wygląda na fotografii, młody chłopak, a jeśli się dobrze przyjrzeć, to nawet całkiem fajny. I kiedy tak na niego i na babcię patrzę, zaczynam inaczej myśleć o Joannie. Wygląda to na surrealizm, ale chwilami się wydaje, jakby ona nosiła w sobie babcię. Oczywiście ta rzecz stanie się nieprędko, tak nieprędko, że przedstawia się zupełnie fantastycznie. Joanna jest bardzo nowoczesna, nie pasuje do tamtej grupy w parku i można by się łudzić, że podlega całkiem innym prawom. I nie mogę sobie wyobrazić, żeby jej oczy, w których przy śmiechu świecą elektryczne skry, a chłopacy wtedy się sprężają w sobie i pojawia się w nich drapieżność, ja zaś znam te oczy, jak się robią nie widzące i zasnute czymś białawym, otóż nie mogę sobie wyobrazić, żeby oczy Joanny stały się kiedyś tak rzeczowe, chłodne, ironiczne, wprost patrzące jak u babci, w gniazdku pomarszczonych plewek, wyblakłe, bez miłości. Chociaż to nie prawda, żeby

całkiem bez miłości, bo babcia mnie kochała. Czy Joanna potrafiłaby tak kochać mnie jak babcia? I czy musi się do tego zestarzeć?

A jednak coś w niej z babci jest — i robi mi się na tę myśl niewyraźnie. Gdybym nie bał się przesady, napisałbym, że trochę strasznie.

*

Ten sztambuch był pełen autografów różnych osobistości. Należał jeszcze do prababci i babcia go odziedziczyła. Narazie wydawał mi się zwyczajnym zbiorem, tyle że bardzo starym. Był tam autograf Mierosławskiego, Łuszczewskiej tj. Deotymy i innych sław, o których uczą w szkole. Dziwnie pomyśleć, że oni tak zwyczajnie żyli, podpisywali się w sztambuchach i że to nie jest żadna lipa. Była tam także kupa sentymentalnych akwarelek i kiepskich wierszy. Ale głównie zapełniła sztambuch babcia. Miała utwór Asnyka, kilka słów od Sienkiewicza, różnych malarzy z czasów Młodej Polski, Przybyszewskiego, Weyssenhoffa i innych. Miała też podpis Focha, którego poznała, kiedy Foch był w Polsce. Babcia obracała się w wytwornym towarzystwie, ale najwięcej między literatami i malarzami, i lubiła potem tamte stare pamiątki przeglądać. Opowiadała też wiele i kiedy słuchałem, głupie nieraz cytaty i sentencje w sztambuchu, różne takie ecie-pecie, rysuneczki i wierszyki nabierały życia i nie czułem się wcale na Tasmanii czy Nowej Gwinei. Nie zdradzałem się, ale lubiłem bardzo te opowiadania, nawet babcię na nie naciągałem. I jeżeli tamten czas nie całkiem jest mi obcy, to w dużej mierze dzięki sztambuchowi. Lektura książek to na nic, trzeba mieć swoją babcię.

Dlatego dziś żałuję, że go opyliłem. Ale co miałem robić? Joanna się zgadza, że szkoda.

*

Dziś w Zakładach dostałem wezwanie od dyrektora, nie miałem pojęcia, o co idzie. Okazało się, że rozmawiał z moim profesorem, który bardzo mnie chwalił; powiedział tylko, że nie zawsze dopilnowuję szczegółów, bo jestem za prędki, ale że się wyrobię. I że można mnie dać odpowiedzialne zadanie. Nie spodziewałem się tego po starym, który zawsze okropnie piłował, i było mi przyjemnie. Dyrektor zaproponował opracowanie nowego pojemnika, zaznaczył tylko, żeby nie było to na łapu-capu i żebym dopilnował każdego detalu. Odpowiedziałem, że może być spo-

kojny i że dopilnuję. Potem posłał mnie do personalnego, gdzie ostatecznie podpisałem etat. Jestem więc, jak chciał mój teść, na stanowisku, mam samodzielne zadanie i wszystko leci. Po drodze zaskoczyłem do starych, żeby nie myśleli, że Joanna wyszła za balona. Byli bardzo ucieszeni i zaprosili nas w niedzielę na rodzinny obiad — to jedyny minus całej sytuacji, bo zamierzaliśmy gdzieś prysnąć. Ale starym też się coś należy, więc przyjąłem zaproszenie i nawet się nie targowałem.

Uwaga o szczegółach to na pewno skutek tamtego obliczenia w pracy dyplomowej. Kulikowski by nie wspomniał, jestem tego pewny, ale profesor to ponura żyła. Choć się może dobrze stało, że dyrektor zwrócił mi uwagę, będę musiał się pilnować, a bez tego coś bym tam nawalił i ominęłaby mnie premia. Jeżeli zrobię ten pojemnik, premia murowana. Na święta pojechalibyśmy do Zakopanego.

*

Usłyszałem przez radio, że jakiegoś tam Kluga skazali w NRF na trzy lata więzienia. Uważam to za straszne świństwo. Ten Klug prowadził na stracenie kupę Żydów i, o ile zrozumiałem, brał w tym udział. Teraz posiedzi przez trzy lata i będzie zrehabilitowany. Jak o tym myślę, wszystkie wnętrzności mi się wywracają, już nie wiem, czy nie lepiej by było, gdyby powiedzieli jasno, że nic ich tamte zbrodnie nie obchodzą i że zbrodniarze mogą żyć spokojnie. A tak to robią kpiny ze sprawiedliwości.

Ciekaw jestem, co czuła moja matka, kiedy brało ją Gestapo. Czy ją bili?... W każdym razie matka z Szucha już nie wyszła.

Dobrze by wiedzieć, jak jej Klug się nazywał.

*

Wielka bomba: Joanna przeczytała te notatki!... Kiedy spałem po obiedzie (bo w nocy spałem mało), dobrała się do mojej teczki, wyjęła zeszyt i przeczytała. Byłem wściekły i zrobiłem awanturę na pełny regulator. Moim zdaniem w małżeństwie nie powinno się wzajemnie zaglądać sobie w karty, każdy może mieć własne tajemnice. Notatki te zacząłem pisać, bo po śmierci babci czułem się okropnie głupio, było mi żal, dręczyła także sprawa z mieszkaniem. A potem się wciągnąłem i chciałem się wygadać: z Joanną nie mogę wszystkiego zaraz kawę na ławę, na pewno by mnie wyśmiała, uważałaby, że to jest czułostkowość. I wcale nie chciałem, żeby zobaczyła mnie ze wszystkich stron, byłoby to, jakbym czy-

ścił sobie przy niej nogi między palcami. Więc ją zrugałem, ona zaś była arogancka i bezczelna. Ale później pogodziliśmy się i Joanna powiedziała, że po przeczytaniu zeszytu zrozumiała mnie o wiele lepiej, zrozumiała też, jak było z babcią, i że mnie szanuje. Dość to niecodziennie zabrzmiało i nie wiedziałem, czy nie kpi. Ale chyba nie kpiła.

Joanna jest czasami dziwna.

*

Chodzę z wielką głową i ciągle myślę o moim pojemniku. Taki pojemnik, gdyby się udał, to byłaby ważna rzecz i można by sporo oszczędzić smarów. Tylko kiedy myślę, że i tak wszystko rozkradną, jakby mnie kto wodą zlał i zaraz we mnie siada. Mimo to chciałbym zrobić ten pojemnik na sto dwa. Może się uda?...

*

Joanna pojechała na parę dni do ciotki w Krzeszowicach, spodziewała się naciągnąć ją na jakieś ciuchy, a oprócz tego lubi tę ciotkę, która jest dużo swobodniejsza niż rodzice. Zamiast ciuchów przywiozła starą lampę naftową, bardzo fajną. Wszyscy koledzy się zlecieli, żeby obejrzeć i wszyscy nam jej zazdrościli. Przyszedł nawet Góra, oglądnął i powiedział, że to bardzo dobra secesja, i że chętnie by ją kupił. Ale nam to ani w głowie — ostatecznie człowiek chce mieć jakąś rzecz ładną i wartościową. Taka lampa ma nawet praktyczne znaczenie, bo jak wyłączą światło, można ją zapalić i nie trzeba latać do kiosku po świece.

Uważam, że robię się coraz bardziej życiowy.

*

Postanowiliśmy, że będę Joannie pokazywał te notatki. Ale nie częściej niż raz na miesiąc. Inaczej by mnie krępowało.

I tak nie jestem pewien, czy będę je kontynuował. Z chwilą, kiedy wiem, że ktoś je będzie czytał, choćby Joanna, jakoś mnie nie ciągnie do pisania.

*

Poszedłem do Kulikowskiego poradzić się w sprawie mego pojemnika. Przejrzał rysunki, coś tam trochę liczył i powiedział, że z tego może być pożytek. Zwrócił uwagę na parę szczegółów, których nie dostrzegłem — co, u diabła, z tymi szczegółami? Czyżbym

był niewydarzony, a może rzeczywiście jestem za prędki? Będę musiał zwrócić na to uwagę.

•

Joanna powiedziała, że jej zdaniem powinienem odkupić od Góry fotel babci. Że to pamiątka i że mnie będzie przyjemnie. Zresztą fotel pasowałby do naszej lampy.

Uważam to za doskonały pomysł. Nie wiem tylko, czy Góra się zgodzi.

•

Wybrałem się do Góry po trzech dniach, ale szedłem bez wielkiej nadziei. On sam mówił, że fotel jest wart więcej, tylko trzeba znaleźć amatora. A ja nie bardzo mógłbym mu dopłacić, i tak chciałem prosić, żeby rozłożył na raty, bo na razie takiej forsy nie wytrzasnę.

I znów się okazało, że Góra to swój chłop. Nie tylko zgodził się od razu, ale powiedział:

— Spodziewałem się tego od początku. Prawdę mówiąc kupiłem go głównie dlatego, żebyś przypadkiem nie zmarnował. Do mojego wnętrza on nie bardzo pasuje, szukam starego woltera, a to jest biedermajer. Co zaś do spłat, nie robi mi różnicy, możesz zwracać po stówie, a jeśli i to dla was za dużo, to po pięćdziesiąt.

Chciałem mu podziękować, bo załatwił sprawę elegancko, na gwałt kombinowałem, jak powiedzieć, żeby nie myślał, że się rozkleiłem, z drugiej zaś strony, żeby nie wypadło zbyt oficjalnie. On jednak z miejsca wszystko zepsuł: uśmiechnął się, zmrużył oczy i powiedział:

— W gruncie rzeczy to ty jesteś sentymentalny chłopak, tylko usiłujesz strugać z siebie chojraka.

Byłem tak wściekły, że gotów byłbym rąbnąć w tę mrużącą oczy gębę. Lecz wycedziłem tylko: „Jesteś bałwan", bo Góra zbyt wiele dla mnie zrobił, żebym mógł go po chamsku potraktować. A może to on właśnie jest sentymentalny i przerzuca na innego, co go gryzie, chcąc usprawiedliwić się we własnych oczach? Przy swych zarobkach mógłby zbić ciężką forsę, kupić motor czy pojechać na wycieczkę zagranicę, tymczasem wszystko rozpożycza albo nawet rozdaje kolegom. Może robi z siebie ważniaka i chce, żeby cała banda mu coś zawdzięczała? Ta myśl jednak wydała mi się bezsensowna, skoro ujrzałem, po raz pierwszy w życiu, że Góra śmieje się cichutko, bynajmniej nie wesoło, choć bez goryczy. Przez ten powstrzymywany śmiech powiedział:

— Nie złość się, ja to cenię. I robię całą hecę przez pamięć twojej babci. Gdy kupowałem fotel, mówiłem ci, że ją lubiłem. A nie wiesz nawet, ile jej zawdzięczam.

— Babci?... — przyznam się, że mnie zatkało.

Tym razem po swojemu wzruszył ramionami.

— Swoją drogą to ty jesteś ciężki tuman. Widzisz... jakby ci powiedzieć?... ona mnie uratowała od głupiej pozy. Z miejsca ją dojrzała, oko miała jak teleskop, i zajechała mnie jak ty byś nie potrafił i ja bym nie potrafił: „Mój chłopcze — powiedziała — nie udawaj, zostań sobą" i pogładziła mnie po głowie. Słowo daję! No cóż, miała te swoje osiemdziesiąt ileś lat i mogła sobie na taki gest pozwolić, ale naprawdę to nie jej lata się liczyły. Liczyło się, że była wielką damą, umiała taką rzecz wykonać i człowiek nie zostawał jeszcze przez to pozytywnym bohaterem. A potem mi mówiła... mniejsza z tym zresztą, co mówiła, nie myślę spowiadać się przed tobą. To była osoba twarda, wiedziała, czego chce. I nic nie było w twojej babci drętwe, rozumiesz to?...

— Czy ja wiem? — odparłem, choć rozumiałem doskonale, o czym myśli. Ale ja również nie miałem zamiaru spowiadać się przed Górą.

Podaliśmy sobie ręce i zdałem sobie sprawę, że już nigdy nie będę się czuł wobec niego swobodny, jak wobec kolegi, do którego można się zwrócić w ciężkiej sytuacji, także pogadać, wypić kawę, posłuchać płyt. No, a z forsą już napewno szlus, to źródło dla mnie wyschło. Będę musiał odtąd radzić sobie sam.

Lecz jednocześnie stało się dla mnie jasne, że babcia wciąż jest ze mną. Jak gdyby nie umarła, tylko wyjechała, gdzieś tam żyje, zapala suchą ręką cienkiego papierosa i układa karty na stoliku. I że jak dawniej mną się opiekuje — teraz nie tylko mną, również Joanną. Nie samo mieszkanie nam zostawiła, coś znacznie więcej.

Żeby mnie ktoś zapytał co, nie umiałbym powiedzieć. Lecz byłem całkiem pewny, że tak jest.

*

Tak więc od paru dni fotel stoi w naszym pokoju. Na razie nas krępował, wyglądał jakoś dziko, ale teraz już do niego się przyzwyczajamy. Mimo to przez te parę dni żadne na nim nie usiadło. Stoi ten grat pod radiem, na swoim dawnym miejscu, trochę zdaje się wyzywający. Obchodzimy go, gdy chcemy włączyć radio, potem siadamy na tapczanie albo na naszych stołkach i robimy, co tam akurat nam wypada. A on stoi. Patrzę na niego, myślę o babci, o Górze, o Joannie i nie wiem co powiedzieć teściom, kiedy tu przyjdą i zobaczą. Znowu wyniknie chryja, niech to drzwi ścisną!...

Aż dziś Joanna się zbuntowała. Poznałem po takim jej targnięciu głową, że ma dość i że się zdecydowała. Zerwała się z tapczana, przeszła przez pokój, potem z rozmachem, całą antyfacjatą, siadła na fotelu, zapadła weń, schyliła się, włączyła radio, ale nim lampy się zagrzały, odwróciła się do mnie i wyzywająco powiedziała:

— Tak nie ma żadnego sensu. Jeżeli fotel jest już w domu, to po to, żeby na nim siedzieć. I myślę, że twoja babcia nic nie miałaby przeciwko temu. A ja nie mam zamiaru obskakiwać grata, to mi ubliża. W moim rozumieniu ubliża także babci.

Tego nie potrafię absolutnie pojąć, ale po raz pierwszy w naszej znajomości zachciało mi się pocałować Joannę w rękę. Każdy jednak rozumie, że tego nie mogłem zrobić. Już się wprawdzie schylałem, ale wystarczyło mi refleksu, zatrzymałem się i pocałowałem ją w policzek.

— Cóż tak oficjalnie? — zapytała.

— Wiesz — powiedziałem — Góra mówił, że babcia była wielka dama. Ciekawym, czy kiedy będziesz miała osiemdziesiąt osiem lat, ktoś i o tobie powie, że jesteś wielka dama.

— Też masz pomysły — zaśmiała się. A potem zamyśliła się przez chwilę i dodała:

— To przecież określenie z minionej epoki i tylko taki Góra może go używać. Gdy będę miała osiemdziesiąt lat, nikt go nie będzie już pamiętał.

Musiałem się z tym zgodzić. Ale Joanna jeszcze nie skończyła:

— To wszystko mowa-trawa — powiedziała. — O rzecz idzie. A tej chciałabym. Chociaż okropnie boję się mieć osiemdziesiąt osiem lat. Nawet sześćdziesiąt. A znowu wcześnie umrzeć to też na nic. Więc nie wiadomo czego chcieć.

Joanna bywa czasem zagadkowa. Lubię ją coraz bardziej.

**Antoni Gołubiew**

# LISTY KAROLA IRZYKOWSKIEGO DO KAROLA LUDWIKA KONIŃSKIEGO

Przygotował do druku i przypisami opatrzył
Jerzy Koniński

*Świetlanej pamięci Ireny Nowotny Klawender,*
*Przyjaciela Mej Matki*
*pracę nad tymi listami poświęcam*

1

Warszawa, 5 lipca 1931

Wielce Szanowny Panie!

Namyślam się często, w jaki sposób pokwitować Pańską rozprawę o *Pałubie.*[1] Różne rozprawy o różnych pisano, ja miałem ich bardzo niewiele. Liczą się właściwie trzy: Lacka, Brzozowskiego[2] i Pańska. Takiej recenzji, jakiej się ja doczekałem od Pana, nie miał chyba żaden polski literat. Nie idzie mi przecież o przychylność lub nieprzychylność, o stopień użytych pochwał lub nagan — chwalić się musi, choćby po to, żeby uzasadnić rozmiar artykułu, sam to znam — lecz głównie o stopień wnikliwości zastosowanej do dzieła. W porównaniu z tym, jak Pan pisze o *Pałubie*, wywody np. Brzozowskiego o Żeromskim mijają się z przedmiotem, z sednem przedmiotu (Niemcy używają tu słowa: *vorbei-reden an*). Ż. był dla niego okazją do

[1] List pierwszy stanowi odpowiedź Karola Irzykowskiego na przesłaną mu przez K. L. Konińskiego rozprawę pt. *Katastrofa wierności. Uwagi o „Pałubie" K. Irzykowskiego* — drukowaną w „Przeglądzie Współczesnym" 1931, nr 109 (i osobna nadbitka). Obaj pisarze poznali się już wcześniej: prawdopodobnie na zjeździe Związku Zawodowego Literatów Polskich w Wilnie w r. 1928. W czasopismie „Świat" (1928, nr 46 z 17. XI.) znajduje się fotografia uczestników tego zjazdu, który odbył się w dn. 1—4 listopada t. r.; na zdjęciu widoczni Karol Irzykowski i Karol Ludwik Koniński (siedzą w pierwszym rzędzie, obok siebie). Ten pierwszy list drukował Kazimierz Wyka we wstępie do nowego wydania powieści K. Irzykowskiego *Pałuba* (1948); był on także przedrukowany w wyd. K. L. Konińskiego: *Pisma wybrane*, Warszawa, 1955.

[2] Recenzja S. Lacka (*O doktrynach*) ukazała się w „Nowym Słowie", 1903, nr 17, S. Brzozowskiego (*Cogitationes morosae*), w „Głosie", 1903, nr 47—48.

wypowiedzenia swoich myśli. Pańska rozprawa to rozprawa ze mną. Czułem się niejako podglądnięty, czułem, że Pan się wdarł w te sfery, o które, znając literatów polskich, byłem spokojny, że nikt się tam nie potrudzi: mogą mi z zewnątrz dokuczyć, określać kolor moich włosów, mego talentu czy beztalentu, ale do moich myśli się nie dobiorą, bo ich by to nawet nie interesowało. W Panu poczułem — świadka. Tak jak Pan, mógłby w Polsce napisać tylko jeden — Irzykowski. Ale niezbyt często, raz na kilka lat. Pan się rychło wyczerpie z sił, jeżeli Pan o wszystkim i o wszystkich zechce w ten sposób pisać.

Oczywiście, że Pańska rehabilitacja Strumieńskiego jest słuszna. Pan obronił go dziś lepiej niż ja, rodzic, który się go wówczas wstydziłem. Dużo z tego, o czym Pan pisze, przychodziło mi na myśl dopiero w ostatniej chwili, gdy już nie można było naruszać ustalonych wyników.

Czytałem Pańską rozprawę kilkakrotnie i jako autor, i jako fachowiec od krytyki. Umiem w niej ocenić nie tylko szlachetność uchwytów — która co prawda wymaga zawsze wiele miejsca — lecz i Pańską dobroć. Bo mógł był Pan się obejść ze mną okrutniej, wypominając mi nie tylko naiwność, i ja bym był Panu musiał przytwierdzić. Przecież nie wydaję *Pałuby*, choć mi już parę razy to zaproponowano: wydadzą ją może moje córki po mojej śmierci. Dobroć w tych rzeczach jest zawsze połączona z wnikliwością; do im delikatniejszych warstw się sięgnie, tym grzeczniejszym staje się i sam krytyk, gdyż i on z kolei potrzebuje świadka. (Ale pewien cynizm bywa i wtedy konieczny.)

Doprawdy, wzrusza mnie zwłaszcza rodzaj cytatów Pańskich. Tak mnie Pan umie, jakbym był jakim Wyspiańskim. A przecież ranga wcale nie jest ustalona. Pan pisze, jakby to było w 50 lat później. Nie liczy się Pan z tym, że *Pałuba* jest zapomniana, że wbrew Pańskiej zachęcie nikt jej teraz czytać nie będzie — nawet gdyby wziął do ręki. (Mnie nawet dobrze z tym było.) Jeżeli to wszystko Panu piszę, to dlatego, żeby — koniecznie — pokwitować, tak jak Pan mnie pokwitował. Mogę zresztą przypuścić, że Pana związały z *Pałubą* jakieś osobiste nici, przypadkowo. Bo skądże? Nie rozumiem, co człowieka sprowadza w te strony.

Ale chcę tylko jak najprędzej zaznaczyć, ku uspokojeniu Pańskiemu, że Pańskie podejrzenia wyrażone na stronie ostatniej nie są płonne, i dobrze, że Pan się nie dał „zdetonować", to znaczy zmylić z drogi. Sprawa *Pałuby* tkwi istotnie we mnie samym, a co do jej fabuły — również. Ale pod tym względem, jako człowiek starej daty, nie mam tego ekshibicjonizmu, który dziś się przyjął na polskim parnasie (pod wpływem z Francji). Wolałem zacierać ślady, niż je wyjawiać. Fabuła — ta fabuła jest

dziesiątą z rzędu transformacją, transpozycją zdarzeń istotnych. Wskazał Pan na *Pyriphlegeton*[3] — intuicja Pańska jest słuszna.

Co do problematu, który Pana szczególnie zainteresował, to widzę teraz, że kontynuowałem go poniekąd także w artykule *Ocalanie istoty rzeczy* w *Czynie i słowie*. Freuda poznałem dopiero w dwa, trzy lata po wydaniu książki; dobrze, że nie pierwej, bo przy mojej ówczesnej manii wplatania wszelkiej lektury w tok swych rozumowań, byłbym sobie książkę jeszcze gorzej zepsuł, kto wie nawet, czy nie byłbym jej tak przerobił, jak to zrobiłem — niepotrzebnie — pod wpływem lektury Macha i Holzapfla[4], kiedy chciałem absolutnie być „na poziomie".

Z mnóstwa kwestyj poruszonych przez Pana, muszę dotknąć tylko kwestii szczerości (rozdział VIII). Bardzo ciekawy jest dla mnie ten pomysł z „organizacją szczerości". Słusznie Pan mówi o niebezpieczeństwach szczerości i pyta Pan o cel. Ale sądzę, że mówię do człowieka, który te sprawy osobiście przemyślał, i nie potrzebuje powtarzać truizmów. *Pałuba* była pisana wówczas, kiedy korzyść z szczerości rozumiała się sama przez się, w czasach, kiedy i w Krakowie — jak się później dowiedziałem — był taki sam kult (spowiadano się Przybyszewskiemu). Jednak ja (z Womelą[5] we Lwowie), myśmy ten kult inaczej rozumieli. Zarysowywał się ideał jakiejś kalokagatii, jakiejś — *sit venia verbo* — religii. Napisałem wtedy wiersz, w którym nas obu nazwałem apostołami. (Przepraszam za wspomnienia, ale to Pan sam cofnął mnie gwałtem do tych czasów.) Pan mówi słusznie o celu i zupełnie się na to piszę, choć jeszcze może niezupełnie wyczuwam myśl Pańską. Kładę na to nacisk, że między ideałem (celem) a środkami jest pewien tajny, serdeczny kontakt. Gdy Pan mówi „cel", „norma", to podejrzywam, że wiem, co Pan

---

[3] *Pyriphlegeton* — nowela ze zbioru nowel K. Irzykowskiego *Spod ciemnej gwiazdy* (1922).

[4] Ernest Mach (1838—1916), fizyk i filozof austriacki; obok R. Avenariusa twórca tzw. empiriokrytycyzmu. Jego główne dzieło filozoficzne: *Erkenntnis und Irrtum* (1906).

Rudolf Maria Holzapfel, filozof, psycholog, poeta (1874—1930), urodzony w Krakowie, zmarł w Szwajcarii; pierwsze wydanie jego książki *Panideal. Psychologie der sozialen Gefühle* ukazało się w Lipsku w r. 1901 (z przedm. Ernesta Macha).

K. Irzykowski wymienia Holzapfla w swej książce *Walka o treść* (1929, s. 102—3), cytujemy fragment: „Wywarło na mnie wtedy pewien wpływ dzieło Holzapfla *Pan-ideał* [...]" Także wspomina Irzykowski o Holzapflu w *Pałubie* (*Uwagi do Pałuby*, 1948, s. 333, 350).

[5] Stanisław Womela (zm. 1911), lwowski poeta i krytyk, przyjaciel Irzykowskiego. Pisał o nim Irzykowski w czasopiśmie „Krokwie" 1920, nr 1.



Karol Irzykowski i K. L. Koniński w czasie pobytu Irzykowskiego
w r. 1938 w Zakopanem.

Karta ze „sztambucha" domowego Konińskich, na której wpisał się Karol Irzykowski. Dopiski poniżej pochodzą od K. L. Konińskiego. Powyżej wpis historyka literatury Kazimierza Czachowskiego.

ma mniej więcej na myśli. Co do siebie jednak, to znacznie się pod tym względem uspokoiłem, gdy sobie wymyśliłem „hierarchię ruchomą" a więc i ideały ruchome i przez to uniknąłem Charybdy względności i Scylli pragmatyzmu. Sądzę, że szczerość ma znaczenie, gdy czyni życie dramatycznym, — to jest nowy *savoir vivre*. Swoimi zastrzeżeniami przeciw nadużyciom i wybrykom szczerości Pan sam właściwie rozbudowuje technikę szczerości. Przecież nie chodzi o szczerość na sposób pijanych Rosjan, ani à la Boy czy Freud, lecz o jakąś szczerość immanentną, która może się posługiwać nawet i „kłamstwem", gdy potrzeba. Pan powiada, że katolicyzm hoduje nieszczerość — ale skądże instytucja spowiedzi? Być może, że Pan widział czy zaznał jakichś nadużyć co do szczerości, albo też sparzył się na szczerości własnej — jak ja się często parzyłem — tak że Pan ostatecznie doszedł do innego ideału: „sposobu takiego zamykania się w sobie, ażeby nawet wpośród najtrudniejszych okoliczności nie dać się zetrzeć." To jest piękna myśl, warto by ją pokazać w dramacie. Higiena milczenia, izolacja.

Zdaje mi się, że to wiąże się też z tym, co Pan mówi o modlitwie. Wzruszają mnie bardzo te Pańskie uzpełnienia *Pałuby*; z westchnieniem przypominam sobie te chwile, kiedy ją pisałem wśród zupełnego wyjałowienia własnego, które udzieliło się Str. — Ale pomijam książkę, zastanawiam się nad Pańską koncepcją modlitwy. Wysmakowuję ją aż do ostatecznych granic — i poza granice. Zastrzegam się jednak przeciw religiom istniejącym. Religij może być nieskończoność. Od lat kilkunastu snuje się we mnie wątła myśl: *wie ist die Religion möglich?* Rozumieć Boga mogę tylko w jeden sposób: Bóg jako świadek [6]. Dlatego też w tym liście parę razy powtórzyłem słowo: świadek, albowiem człowiek, który może i umie być świadkiem, o tyle też ma w sobie cząstkę boskości, anielstwa (lecz i szatańswa). To są nawet rzeczy codzienne, lecz słusznie Pan twierdzi — w uwadze o Kadenie — że powinna je otaczać pewna uroczystość.

Chciałbym o Panu wiedzieć coś więcej i w ogóle mieć Pana w ewidencji. Może mi Pan poda spis swoich prac. „Myśl Narodową" mogę łatwo otrzymać w bibliotece sejmowej. Czytałem, że niedawno Pan pisał o *Dniu powrotu* Nałkowskiej [7], ale jeszcze

---

[6] O Bogu jako świadku mówi Karol Irzykowski także w swej książce *Lżejszy kaliber* — Warszawa 1938, s. 25/6. — („Ażeby była pamięć, trzeba żeby Bóg był — świadkiem... Człowiek [...] wszystkiego dokona i wszystko przecierpi, ale pod jednym warunkiem: żeby miał świadka").

[7] Chodziło o artykuł K. L. Konińskiego *W tajnikach wybaczenia* (O dramacie Nałkowskiej: *Dzień jego powrotu*), drukowany w „Myśli Narodowej" 1931, nr 26. (Przedruk *Pisma wybrane*, Warszawa 1955).

nie zajrzałem. Ponieważ znam temat, będę mógł skonfrontować nasze myśli.

Serdeczne pozdrowienia łączę
Karol Irzykowski
Warszawa, Sejm

Warszawa 5 lipca 1931.

**2**

Warszawa, 25 lipca 1931

Wielce Szanowny Panie!

Otrzymałem list i obydwie posyłki, za które bardzo dziękuję. Ciekaw byłem zwłaszcza, co Pan pisze o Nałkowskiej. Albowiem obok literatury najnowszej zajmują mnie zwłaszcza metamorfozy i — przeważnie — upadki, jakie przechodzą polscy literaci przedwojenni, mniej więcej moi rówieśnicy.

Co do Pana — jeżeli Pan zamierza zarobkować krytyką, to jest to rzecz przykra. Nie wiem, które pisma Pan ma do dyspozycji. Może by się Pan postarał napisać coś do „Wiadomości Literackich", które jednak teraz nic nie płacą, zostają winne. Porządnie płaci pismo redagowane prze Dra Lama (księgarnia Trzaski i Everta) [8] — może by Panu więcej przypadło do gustu, ale „Wiadomości" czyta, jak dotąd, szersze i wyrobione grono czytelników, i dałby się Pan poznać tak jak Skiwski, którym się Grydzewski zachwyca (ja nie) [9].

Nie potrzebuję Panu chyba mówić, że gdyby Pan się miał zajmować krytyką na codzień, to musiałby Pan zmienić sposób opracowywania swych sądów. Te obydwie rzeczy napisał Pan tak jak się pisywało dawniej, np. za czasów Lessinga, nie żałując sobie miejsca i nie oszczędzając czytelnikowi czasu. W ten sposób i ja lubię pisać. „Robotnik" wszystko mi drukuje [10], ale podobno czytelnicy zżymają się na moje recenzje. Więc musiałby się Pan spróbować i w innych formach: krótkich wzmianek, w reportażach literackich itd. Ja tego się też uczyłem i formę

---

[8] Przypuszczalnie chodzi o miesięcznik „Przegląd Literacki", którego redaktorem w latach 1924—1939 był Stanisław Lam.

[9] Jan Emil Skiwski (ur. 1894), publicysta, krytyk literacki, Mieczysław Grydzewski, redaktor i wydawca „Wiadomości Literackich".

[10] „Robotnik" — organ P. P. S. — O kontaktach Irzykowskiego z „Robotnikiem" wspomina K. Wyka, pisząc o Irzykowskim w *Polskim Słowniku Biograficznym.*

tę opanowuję, ale teraz nie chce mi się już nakładać sobie przymusów. Przy tym właściwie jestem płatny tylko za teatr — jeśli co piszę extra, np. do „Wiadomości", „Ponowy", „Europy", to za darmo, dla prestiżu.

Wskazówki. Tematów jest mnóstwo, zadanie ogromne, krytyki u nas właściwie nie ma (to co ja robię, jest tylko dąsaniem się w kąciku), ze sposobności do importowania idej przyjętych już dawno na zachodzie mogłoby żyć 10 krytyków. Nie mówię już o wschodzie, który zmonopolizowali komuniści, [...] („Miesięcznik Literacki"). Ale idzie Panu zapewne o temat doraźny. Otóż wyszła w Poznaniu nieduża książeczka Konst. Troczyńskiego: *Rozprawa o krytyce literackiej*. Bardzo uczona, autor — podobno uczeń prof. Grabowskiego — jest oczytany w nowej teorii niemieckiej. Recenzując tę książkę, mógłby Pan przy tym poznać nowe wymagania. Ja się do niej wezmę, gdy ukończę dużą pracę o Boyu-Żeleńskim (przeciw). — Co do Crocego, to pośpiech niepotrzebny — zdaje mi się, że wyczerpałem zeń to, co najważniejsze. Jego krytyki praktyczne są o wiele gorsze od jego teorii, która zwłaszcza przez to jest dobra, że zawiera różne energiczne odtrutki. Ja czytałem tę estetykę w przekładzie niemieckim. Niemcy wydają całego Crocego, ale jeden taki tom teraz b. dużo kosztuje (od 30—40 zł). Freienfelsa [11] estetykę pożyczył mi znajomy, dwa tomiska, przeglądałem tyle ile mi było potrzeba, ale na tym koniec — nie mogę studiować książki, której nie mam na własność. Z innych dzieł Fr. nie nabrałem do niego zbytniego przekonania. Ale dla nas, biednych Polaków niefachowych, mają takie książki oczywiście wartość podwójną: w tym co same rozwijają, lecz to nie zawsze jest użyteczne, i w informacjach, zaznajamiają z problemami odnośnego działu. — W Niemczech jest teraz ogromny nowy ruch filozoficzny, który wpływa też na teorię literatury i estetyki — u Łempickiego może Pan znaleźć wskazówki bibliograficzne. Ja się tym z daleka interesuję, ale na starość nie chcę się zbytnio obkuwać, zwłaszcza że mam wrażenie, iż to wszystko jest jałowe. (Ale mimo jałowości może trzeba znać.)

Z tematów czysto literackich mógłby Pan obrobić np. Nałkowskiej *Ściany świata* (nowele więzienne), Grabińskiego *Klasztor i morze* (powieść) *Namiętność* (nowele), a wkrótce wyjdzie duża rzecz Wołoszynowskiego o r. 1813. Ale zdaje mi się, że tylko ta pierwsza rzecz nadawałaby się Panu. A propos *Dnia powrotu*

[11] Richard Müller-Freienfels, filozof i psycholog niemiecki (1882—1949). Irzykowski, przypuszczalnie, miał na myśli jego książkę *Psychologie der Kunst* („Psychologia sztuki").

nie podzielam Pańskiego uznania, chociaż sam pisałem na wpół pochlebnie. Jeżeli autor „porusza" jakiś problem, powinien zarazem okazywać legitymację do tego — w tym tkwi najwyższa forma. Ja pytam: co ją to wszystko obchodzi? a wskutek tego: co to nas obchodzi (w postaci podanej przez autorkę)? Jeżeli nie ma serdecznego, tajnego związku, pozostaje tylko ciekawość intelektualna, a potem gorzej: żądza popisu. — W Pańskiej rozprawie najżywiej mnie obszedł ustęp, gdzie Pan mówi, że miłość do człowieka złego musi psuć głęboko. W tych uwagach odnajdują autora *Katastrofy wierności*. Natomiast owego Dominika bierze Pan zbyt na serio, jego stanowisko nie jest metafizyczne lecz sztuczne. Wygląda na kuwadę [12], tato ma wyrzuty sumienia zamiast syna.

Mógłby Pan — po dłuższym przygotowaniu się napisać o najnowszej inwazji kobiet do lit. naszej (zwłaszcza zaczęła się w dramacie). Więc o Kuncewiczowej, Szczuckiej, Naglerowej, a także poetkach. Skąd to się bierze? Lecz nie chcę się o tym rozpisywać.

Jeszcze co do Kasprowicza zauważę, że nie jestem jego wrogiem. To tylko p. Przyboś podchwycił jedno zdanie ze *Słowa i czynu* i ciągle się z nim obnosi, aby mnie czynić wspólnikiem swoich impertynencji.

Jeszcze chciałem prosić, żeby Pan sobie mną głowy nie zaprzątał, nie planował jakichś esejów itp. Jeżeli wiem, że taki zamach ktoś na mnie przygotowuje, zawsze go wstrzymuję. Już parę razy tak się stało. Pobudka: nie skromność lecz świadomość, że nie wypowiedziałem się zupełnie, że jeszcze wiele pozostało między wierszami, a przygotowuję rzeczy najważniejsze. O artystach można pisać według tej cząstki, którą dali z siebie, nie czekając na ich śmierć, ale o krytyku nie — zwłaszcza gdy właśnie taki krytyk idzie pod górę i nie wiadomo z czym wróci. Z Boyem inna sprawa — on daje wciąż rzeczy jednorodne.

Impresjami mógł nazwać Pańską rozprawę ktoś, co jej wcale nie czytał, lub czytał niedokładnie, albo badał tylko jej układ graficzny. U nas ludzie w ogóle czytać nie umieją, ale też i nie chcą. To jest największa plaga. Drugą jest — dowcip — (O tym też się rozpiszę w art. *Koszmar dowcipu nad Polską*.)

Pańskie uwagi o stosunku młodzieży lit. do psychologii itd. uważam za doniosłe i zupełnie się z nimi solidaryzuję. Pozwolę też sobie je kiedy zacytować a dotyczący Pański art. sobie wyszukam. Lecz w tej chwili sytuacja się zmieniła (wpływ Prousta, Witkiewicza itp.) [...] Jak powierzchowny był ten przełom! Bo prze-

---

[12] *Kuwada:* „zwyczaj praktykowany przez niektóre plemiona (np. w Ameryce Południowej), polegający na udawaniu przez ojca, że on, a nie matka odbywa połóg" (fr. *cuvade*). *Słownik języka polskiego*, W-wa 1961, tom 3.

cież z wielu punktów widzenia mogli mieć rację [przeciwnicy psychologizmu], lecz nie umieli jej pokazać. Poprzestawali na udanym oburzeniu: „nieciekawe burżuazyjne babrania się w duszy". — Zdaje mi się, że wyczuwam Pańską linię, lecz przeczuwam też niebezpieczeństwa, w które Pan się musi zawikłać.

W recenzji swojej o Nałk. widzę Pańską próbę zastosowania kryteriów moralnych do formy. Zwłaszcza tam, gdzie Pan mówi o Monice. Ale brak w tej krytyce jednego momentu, bez którego Pan nie trafi także autorce do duszy: w jej powieściach bohaterki przeważnie kochają się w byczkach, drabach, pięknych durniach itd., bo tak chce — przedwojenny — snobizm irracjonalności. Może się to nazywać „pociąg do otchłani" ale jest to coś prozaiczniejszego.

Tymczasem tyle. Proszę Pana, żeby Pan pisywał do mnie, ile razy Pan będzie potrzebował — dla siebie czy ze względu na swoje prace — i żeby Pan się nie krępował tym, czy ja odpiszę czy nie. Z góry może Pan być pewny, że list przyjmę w takim samym duchu w jakim był pisany. Niestety, jesteśmy obydwaj zbyt zapracowani i zaczytani.

Serdeczne pozdrowienia łączę
Karol Irzykowski

Warszawa 25 lipca 1931.

**3**

27. XI. 1931

Wielce Szanowny Panie!

Wina jest właściwie po mojej stronie, gdyż powinienem był sam odwiedzić — Pana. I byłbym był to z pewnością zrobił, gdyby nie to, że trzeba już było wyjeżdżać, aby oddać wolny bilet. Zmarnowałem w Krakowie dużo czasu przez uprzejmość nadzwyczajną mego przyjaciela Srokowskiego [13], który mnie wytrzymywał do wpół do 3-ej w nocy, już to na pogadankach już to na grze w szachy, po czym musiałem się odsypiać itp. Jednej zaś nocy miałem atak kurczów żołądkowych, w związku z przypadłościami serca, które mnie trapią od pół roku. Byłem też dwa razy na cmentarzu — spóźnione Zaduszki — bo po to przyjechałem. Jeden wieczór spędziłem z Peiperem futurystą, drugi w kinie, bo ku mojej radości był film „Koniec świata", którego

[13] Konstanty Srokowski (1878—1935), dziennikarz i publicysta krakowski.

nie widziałem w Warszawie. Choć to [...] krzykliwy pacyfizm, radzę Panu jednak — jeśli Pan może — zobaczyć ten film, a zwłaszcza poprzedzający go temat filmowy „Jesień" — pierwsza rzecz, jaką widziałem w tym gatunku.

Piszę to wszystko, żeby się poniekąd usprawiedliwić. Być może, iż jeszcze raz przed 9 grudnia — bo potem jest Sejm — będę w Krakowie i wtedy już Pana na pewne odwiedzę.

Wiadomość, że Pan napisał coś o *Walce o treść* bardzo mnie wzruszyła [14], — tak nieprzyzwyczajony jestem do tego, żeby być w krytyce także przedmiotem. Gdyby się do mnie częściej odnoszono tak jak Pan, byłbym i sam lepszy i lepiej bym pisał.

Że „Wiadomości" nie zamieściły wzmianki o Pańskiej rozprawie, przypisuję to raczej prześlepieniu niż złej woli. Zapewne ich referent nie miał o tym wiadomości, nie przeglądał, a ja — wstydziłem się zwrócić redaktorowi na to uwagę. Powinienem to był zrobić, choćby ze względu na Pana, jeżeli nie na siebie. A może to i taktyka — o każdym kichnięciu Boya „Wiadomości" donoszą skwapliwie, a Słonimski i Krzywicka urządzają mu dodatkowe reklamy. W przedostatnim numerze zaczepia mnie Słonimski [15] w sposób kłamliwy i Grydzewski to toleruje. Trudno, wiem o tym, że nie jestem lubiany i wszyscy mi to potwierdzają. — Postaram się jednak to zaniedbanie uzupełnić. O tej rozprawie była wzmianka w „Pamiętniku Warszawskim" jako o — psychoanalizie!

Serdeczne podrowienia
Kochanemu łazarzowi
przesyła
KIrzykowski

**4**

29/12 1931

Szanowny Panie!

Niestety, nie będę w Zakopanem, środki czy raczej ich brak na to mi nie pozwalają, a leczyć się tam jeszcze nie potrzebuję.

---

[14] Rzecz Konińskiego o książce K. Irzykowskiego *Walka o treść* była drukowana dopiero później, mianowicie w artykule *Etyzm w krytyce literackiej* (*O poglądach krytyckich Karola Irzykowskiego*), „Zet", 1935 r.

[15] Przypuszczalnie chodzi o felieton A. Słonimskiego *Kronika tygodniowa* („Wiadomości Literackie", 1931 r., nr 32). W artykule tym Słonimski ironicznie pisze o artykule Irzykowskiego, zamieszczonym w czasopismie „Nasz Przegląd", 1931 r., nr 204 i 205. Niektóre artykuły tej polemiki Irzykowski zamieścił w swej książce *Beniaminek*.

Panu życzę jak najskuteczniejszej kuracji i pięknych myśli, zsuwających się z Giewontu. Z Pańskiego artykułu o stylu podhalańskim[16] widzę jednak, że Pan już zabrnął w inne regiony.

Moja polemika była dłuższa, posyłam Panu parę ostatnich etapów. Zresztą będę pisał o Boyu dłuższą rzecz i tam dokumenty załączę. W ostatnim czasie o Boyu pisali różni, np. Nowaczyński, to co było w „Gaz. Lit."[17], zapewne Pan czytał. Wszystko powierzchowne i boyowskie tzn. w jego poziomie. Ja pozwoliłem sobie na art. Słonimskiego odpowiedzieć z tupetem i arbitralnie, co robię b. rzadko — ale spodziewam się w broszurze czy książce to uzupełnić.

Serdecznie pozdrawiam
i życzenia noworoczne
dołączam

Karol Irzykowski

5

Warszawa, 22/IV 1932

Kochany Panie Karolu!

Moje usprawiedliwienie z tego, czemu do Pana nie pisałem, będzie zarazem relacją. Podczas sesji sejmowej, która w tym roku była bardzo intensywna, pracuję jak górnik[18], jestem zasmolony, przynajmniej na duszy, odczuwam upokorzenie wskutek przymusu pracy pomocniczej i manipulacyjnej dla innych, któŕzy, będąc durniami, mają mi do rozkazywania, napełniają mnie swoimi myślami. Dawniej wychodziłem z tych podziemi przynajmniej obładowany „złotem", miałem dodatkowy zarobek, którzy mi w tym roku odebrali „sanatorzy", choć sami dla siebie wymyślają różne „dodatki funkcyjne". Tak na własnej kieszeni odczułem politykę. Psychologiczny skutek miało to ten, że i upokorzenie tym razem odczuwałem jeszcze żywiej, zwłaszcza że przymus stał się w tym roku już nawet wyzyskiem. Wyzyskiwany byłem w życiu całymi latami, ale tak na starość jest

[16] K. L. Koniński, *Polemika o styl podhalański*, „Gazeta Literacka" 1932 r. (styczeń) nr 4. (K. L. Koniński mieszkał już wtedy w Zakopanem).

[17] Nowaczyński pisał o Boyu w „Gazecie Warszawskiej", 1931 r., nr 389, a w „Gazecie Literackiej" Adam Polewka pt. *Boy — flirciarz społeczny*, 1931 r., nr 2.

[18] K. Irzykowski w latach 1919—1933 był kierownikiem biura stenografów sejmu i senatu.

to przykre: zadaję sobie np. pytanie, czemu ja sam nie jestem posłem lub senatorem, zamiast poprawiać lub streszczać przemówienia tych durniów. Dość że będąc taki zasmolony, w tym stanie prostracji duchowej, nie chciałem pisać do Pana, tak jak nie złożyłbym Mu wizyty, nie będąc jako tako odzianym. — I jeszcze jeden powód: rzeczy dla mnie samego najważniejsze odkładam zawsze na ostatek. Załatwiam to i tamto, aby uporać się, aby oczyścić przed sobą pole, i z tego jest taki skutek, że dla siebie zaczynam żyć około 12ej w nocy, wtedy czytam i piszę to, co mi najprzyjemniejsze, a właściwie tylko czytam, zakreślam, na marginesach rozmawiam z autorem, w myśli piszę artykuły, sumuję rezultaty. Jest w tym zapewne i wybieg próżniactwa; narzucone sobie zadanie staje mi się zawsze ostatecznie uciążliwym obowiązkiem, który wprawdzie spełniam, lecz dopiero w ostatniej chwili; obawiam się, że dopiero przed śmiercią jeszcze raz znajdę się na wyżynie moralnej *Pałuby*. Nie mam lekkiej ręki, każde zadanie, gdy je tylko odkładam, powiększa swój ciężar i staje się koszmarem. Na małą skalę tak się właśnie stało z listem do Pana, który jednak kilkanaście razy w myślach pisałem.

Niezmiernie wzruszyły mnie Pańskie życzenia i nadzieje wyrażone co do mnie. Boję się, czy będę mógł spełnić. Prócz mego najbliższego przyjaciela Grossa nikt jeszcze w ten sposób nie myślał o mnie, chyba — dawno to było — mój śp. profesor germanistyki Werner [19]. Moje obietnice w książkach, chociaż oczywiście biorę je na serio, mają też do pewnego stopnia rolę konstrukcyjną, czy stylistyczną, wypełniają luki, które odczuwam. Gdy się ma tyle lat co ja, gdy się jest obciążonym obowiązkami a prócz tego ma się tyle zaległości w wykształceniu, gdy raczej należałoby wciąż kończyć i podsumowywać niż wciąż na nowo zaczynać, trudno — dotrzymywać. Tym bardziej, że — prócz Pana — może już nikt mnie nie kontroluje. Ja sam? Nikt sobie samemu krzywdy nie robi, a przy tym cierpię na *Ich-fugalität* [20]. Coraz to inne pośrednie, przygotowawcze lub tymczasowe zadania wchodzą mi w drogę, które traktuję „ciężko". Dobrze mi było w czasie sesji sejmowej o tyle, że odcięty przymusowo od tych zadań, a przede wszystkim od polskiej literatury, mogłem częściej być „sam na sam ze swoją duszą". Ale już tymczasem naokoło otworu nory, którą wychodzę niby na światło wolności, usypano góry książek,

---

[19] Richard Maria Werner (1854—1913), znany i ceniony germanista, historyk literatury i eseista: w latach 1883—1910 był profesorem uniwersytetu we Lwowie, m. in. wydawca i komentator Fryderyka Hebbla.

[20] *Ich-Fugalität*; termin z dzieła Emila Utitza *Charakterologie* Por. przypis 28.

które bym miał recenzować. Przysyłają mi skrypty do opinii, narzucają zadania, jak gdybym nie miał pełno własnych. Zaiste krytyka polska jest — pod względem finansowym — bardzo niezorganizowana, jeżeli los literatury miałby zależeć od łaski takich krytyków jak ja. A prócz tego trzeba przecież — i to jest dla mnie o wiele ważniejsze — studiować zagadnienia socjalizmu, bolszewizmu, marxizmu, pacyfizmu, kryzysu ekonomicznego (także)! i kulturalnego. Pan to zrozumie, gdyż sam Pan pisze, że przypada nam rola dyletantów i marginesowców. Ale nie sposób oderwać się od tego co najważniejsze dzisiaj. Pracę o Boyu miałem w notatkach i dyspozycji gotową przed Sejmem, teraz jeszcze nie zdołałem do niej wrócić [21]. Zajmował mnie w czasie Sejmu w myślach dramat, zdaje się od pierwszego rzutu niedobry, ale jeszcze nie mogę się od niego odczepić, może go nawet na chybił trafił napiszę.

Zanimbym przeszedł do „syntezy" nie mogę się zrzec skonfrontowania własnej myśli z tym, co jest dziś aktualne, a także tym, co jest potencjalne, i nie zdziwi się Pan, że przy tym tonę, daję się pochłaniać, wydaję się sobie samemu niepotrzebnym. Nieodzowny trud zrozumienia cudzych myśli jakby mi wystarczył zamiast natężenia myśli własnej.

W ostatnich latach zajmowała mnie wiele rola intelektualistów — i tu nawiązuję do Pańskich marzeń. Ogłosiłem nawet w „Europie" ankietę na temat kongresu int. [22], która zrobiła fiasko. Zeszłego roku duże wrażenie zrobiły na mnie książki Jul. Bendy [23]. W tym roku borykam się umysłowo z dwoma książkami Emmanuela Berla [24], komunisty (*La mort de la pensée bourgeoise, La mort de*

[21] Irzykowski ma na myśli *Beniaminka*. O książce tej K. L. Koniński pisze w artykule *Żeleńskiego atakuje Irzykowski*, „Gazeta Literacka" 1933, nr 9.

[22] Ankietę na temat kongresu intelektualistów ogłosił K. Irzykowski w artykule *Wieża Antibabel*, zamieszczonym w „Europie" (miesięcznik, redaktor Stanisław Baczyński), 1929 r., nr 2. Artykuł Irzykowskiego nawiązuje do zamieszczonego w tym samym numerze „Europy" artykułu *Osiedle światowe*, Paula Otlet (głośnego organizatora międzynarodowej współpracy intelektualnej).

[23] Julien Benda (1867—1956), znany zwłaszcza ze swych esejów filozoficznych, autor słynnej *Zdrady klerków* (*La trahison des clercs*, 1927). K. L. Koniński pisał o traktacie pacyfistycznym Bendy *Discours à la Nation Européenne* („Mowa do Narodu Europejskiego"), opublikowanym w „Nouvelle Revue Française", I, II, III, 1933 i w „Gazecie Literackiej" 1933, nr 3, 1934, nr 4.

[24] Emanuel Berl, pisarz francuski, ur. 1892 r., autor licznych dzieł: *Recherche sur la nature de l'amour* (1922), *La Route No 10* (1927), *Mort de la morale bourgeoise* (1929), *Mort de la pensée bourgeoise* (1930).

*la morale b.*) — w tej ostatniej zwraca się on właśnie przeciw komplikacji. Komplikacja, żądanie jej — to ma być przestarzałość, coś tak jak ów liberalizm, który dziś bije w skórę, kto zechce. [...] Mój ulubieniec z czasów wojny Kurt Hiller [25], pacyfista, który pierwszy rozpoczął w Niemczech aktywizm intelektualistów, doskonały pisarz, zabrnął w grubą praktykę, utworzył grupę „pacyfistów rewolucyjnych", wszedł w sojusz z komunistami. Właśnie czytam jego najnowszą książkę *Der Sprung ins Helle*.

Wszystko to ma pewną styczność z marzeniami Pańskimi o pewnym typie [26]. On się wytwarza, ale tonie co chwila. Zupełna klęska mojej ankiety mocno zbiła mnie z tropu. Co do Polski to sądzę, że jest tu grunt dobry z powodu tradycyj filarectwa, towianizmu, nawet lutosławszczyzny — coś takiego, ale przetransponowane na intelektualizm, na psychologizm (dziś pogardzany!), ale bez blagi i bez dogmatów, może by miało szanse powodzenie. Klasztor (?) cywilny oparty na kalokagathia [27], na pewnym nowym *savoir vivre*, w którym główną rolę grałaby psychol. diwinacja. Przecież dotychczasowe *savoir vivre*'y również polegały na stosowaniu pewnych psychologij-filozofij.

Ze względu na Pana rozmyślam czasem nad problemem: *Wie wäre Religion möglich*? Do religii należałoby np. wszystko co jest absolutnie bezinteresowne; byłby to absolutny kontrast do — sławy. — Przesyłam Panu wyciąg z dzieła Utitza *Charakterologie* dotyczący właśnie owej *Ich-fugalität* [28]. Utitza szczególnie lubię

---

[25] Kurt Hiller, ur. 1885, potomek rabina Hillera i socjalisty Pawła Singera, pisarz niemiecki, publicysta, wybitny ideolog pacyfizmu, w latach 1926—33 prezes grupki „rewolucyjnych pacyfistów", której był założycielem. Był więźniem obozu koncentracyjnego po dojściu Hitlera do władzy. Pisał o nim Irzykowski w artykule *Wśród antynomii pacyfizmu* („Wiadomości Literackie", 1932 r. nr 41). Książka *Der Sprung ins Helle* („Skok w jasność") ukazała się w r. 1932.

[26] Marzeniom swym o pewnym „typie" dał K. L. Koniński wyraz w pisanej w r. 1928 rozprawie: *Gospodyn. Uwagi o typie przodowniczym Nowej Polski*, która dotąd pozostaje w rękopisie; były jednak drukowane pewne jej fragmenty. W r. 1942 K. L. Koniński powrócił do tego tematu pisząc rozprawę: *Gospodyn czyli Władca. Uwagi o typie przodowniczym Trzeciej Polski*.

[27] *Kalokagathia*. Terminem tym oznaczano idealne połączenie piękna fizycznego i doskonałości moralnej — doskonałego człowieka i obywatela.

[28] Emil Utitz, ur. 1883 w Pradze, filozof kultury i sztuki, teoretyk charakterologii, uczeń filozofa Franciszka Brentano. Wydawał „Jahrbuch der Charakterologie" („Rocznik charakterologiczny"), Berlin 1924 — Książka *Charakterologie* ukazała się w r. 1925.

za jego myślenie b. skomplikowane, pełne zastrzeżeń i odcieni — ale też jest męczący ze swoją subtelnością. Więc próbka dla Pana. A zresztą proszę napisać dużo o sobie i poinf. mnie, co i gdzie Pan ostatnio drukował.

Serdeczny uścisk dłoni

Karol Irzykowski

Nie jestem też pewny Pańskiego adresu.

**6**

Warszawa, 19 maja 1933

Kochany Panie!

Chciałbym Pana udobruchać za moje długie milczenie, ale przytoczę powód. Zostałem spensjonowany, mam 59,2% emerytury i oczywiśce muszę teraz sam pilnować doraźnych zarobków, aby tych 200—300 zł miesięcznie skądsiś wytrzasnąć. Prócz tego różne kłopoty administracyjne i formalne z powodu tego faktu, zabiegi o protekcje, o świadectwa itp. Spensjonowanie nastąpiło z motywów politycznych; przyczyna bezpośrednia: to, że na kongresie literackim w listopadzie głosowałem przeciw wysłaniu depeszy hołdowniczej do Piłsudskiego. Więc jestem teraz Pański *socius doloris* [29]. Ale ponieważ ja nie lubię i nie umiem żyć z doraźnych zarobków, więc gdyby mi emerytury nie podwyższono — o co się staram — będę musiał postarać się o jaką stałą posadę tj. uczciwą robotę np. w PAT lub w samorządzie a może w którym dzienniku (odbieranie depesz). Swoją drogą, trochę mi wstyd na starość tak staczać się w dół, ale i tak przecież przed wojną wciąż żyłem na takim poziomie.

Pańskie artykuły — z wyjątkiem art. o żydach, którego znaleźć nie mogę — przeczytałem wszystkie z wielką przyjemnością i ko-

---

[29] Zjazd literatów odbył się w listopadzie 1932 r. w Krakowie (połączony z uroczystościami ku czci Wyspiańskiego). W składzie delegacji warszawskiej był m. in. Karol Irzykowski.

Karol Irzykowski postąpił w tym wypadku podobnie jak wcześniej przed nim K. L. Koniński. Mianowicie w r. 1928, K. L. Koniński został delegowany (wraz z Janem Wiktorem) z Krakowskiego Oddziału na Zjazd Literatów do Wilna. Zjazd rozpoczął się wysłaniem depeszy do Prezydenta i Piłsudskiego. Przeciwko depeszy do Piłsudskiego protestuje sam jeden Koniński (był bezwzględnym przeciwnikiem Piłsudskiego i piłsudczyzny) żądając głosowania imiennego i w nim także sam jeden protestując (a był inwalidą wojennym i renta inwalidzka była poważną podstawą jego bytu).

rzyścią. W tej chwili jednak nie mam głowy do szczegółowej dyskusji. Jest 40pctowa nadzieja, że od jesieni będzie tu wychodził dwutygodnik lub dekada dla inteligencji pt. „Krytyka", pismo literacko-społeczne o zabarwieniu radykalnym ale z akcentem na polityce inteligenckiej, wyosobnionej. Stara się o to Roman Jaworski, miało ono wychodzić już od kwietnia, ale ten kto miał je finansować, cofnął się i przeniósł anonse do — ,,Wiadomości Lit." Gdyby nie, już by Pan był otrzymał zaproszenie. Otóż od września miałby Pan gdzie pisywać.

Jeszcze muszę się usprawiedliwić z tego, że nie wspomniałem o pracy Pańskiej o *Pałubie*. Byłoby to przecież na tym właśnie miejscu zupełnie nie à propos. I tak już ludzie mówią — słusznie czy niesłusznie — że wciąż o sobie piszę; zacytowanie Pańskiej rozprawy, o mnie a nie o kim innym, jeszcze powiększyłoby ten zarzut — a przecież tam właśnie udaję skromnego. Że każdego smarkacza, każdego przybosia biorę na serio — to trudno, taka moja natura, chcę podtrzymywać Wielką Dyskusję i wciągać do niej ludzi, tak jak to robił Brzozowski — to najlepszy sposób propagowania literatury wśród literatów. Oczywiście i na Pana przyjdzie też kolej.

Biletów dla Pana było wówczas aż trzy!

Serdeczne podrowienia tymczasem
aby nie ociągać

Karol Irzykowski

**7**

15. XI. 1933

Szanowny Panie!

Serdecznie dziękuję za życzenia, ale chciałbym coś więcej słyszeć o Panu. Teraz mam bilet wolnej jazdy — dotychczas jedyna korzyść z Akademii — i nie jest wykluczone, że — o ile mi moje serce pozwoli — skoczę kiedy na kilka dni do Zakopanego, gdzie mam znajomego naczelnikiem poczty.

Przebyłem w ostatnich czasach trochę wstrząsów moralnych, moja konduita jest zaszargana, ale za to jestem naładowany i interesujący.

Paru ludzi teraz pisało o *Pałubie*, żaden się nie umył do Pana. Myślę też coś takiego 30-letniego o sobie napisać i wtedy z osobliwą wdzięcznością wspomnę o Pańskiej rozprawce. Lepszej, in-

tymniejszej się już nie doczekam. Konst. Troczyński pisał uczenie i abstrakcyjnie w „Promie" — nie bardzo go rozumiałem [30].

Czy Pan by nie zechciał pisywać w „Pionie"? Wtedy co prawda kwita z endecją, ale może Panu na tym tak bardzo nie zależy?

Serdeczne pozdrowienia łączę
Karol Irzykowski

8

Warszawa, 30 grudnia 1933.

Kochany Panie!

Wina tego, że nie pisałem — jak z daty widzę 40 dni — jest w 15 pct. po Pańskiej stronie. Ma Pan pismo tak niewyraźne, że dłuższy czas mija zanim — po kilku próbach — ma się całokształt przed sobą, a tymczasem impet do odpowiedzi już wygasł. Ale to nie jest z mojej strony wezwanie do wyraźności — lubię Pańskie pismo właśnie takie, ma ono swoje wspaniałe skróty, które umiem ocenić jako były stenograf (nie grafolog!). To pismo jest jakby symbolem zawartości wewnętrznej to znaczy że jest dużo i między wierszami.

Odpisał Pan bardo wyczerpująco na moje wezwanie; spodziewam się, że Pan mego milczenia nie weźmie za gruboskórność. Tydzień Książki Polskiej — należałem do Komitetu, no i grudzień, najgorszy dla mnie miesiąc: bo i sezon wydawniczy wtedy osiąga punkt kulminacyjny, książki masami się na mnie cisną, i w ogóle jest to epoka bilansów (w styczniu mam urodziny) — nie lubię tej natrętnej imitacji końców, śmierci i sądu ostatecznego. List do Pana trochę mnie wyrywa z tego nastroju. Ale chcę trochę po kolei odpowiedzieć.

Co do mojej obietnicy, że wspomnę o Pańskiej pracy o *Pałubie*, na razie pozostanie ona nie ziszczona. A było to tak: w z. m. kiedy wybuchła ta akademia i dziennikarze zakrzątnęli się około tych staruszków, aby coś na nich zarobić, była mowa i o tym, żeby każdy z nich opowiedział, jak napisał swoją pierwszą książkę. Miałem już w głowie dobry artykuł autobiograficzny i Pańska rozprawka byłaby tam odegrała pewną rolę. Ale jakoś zapomniano o tym projekcie, a pisać o sobie bez zamówienia jakoś już nie wy-

---

[30] Konstanty Troczyński: *O artystycznej dyrektywie. Wyjaśnienia wstępne do próby krytyki „Pałuby"*. — „Prom" 1932 r., nr 4.
K. Troczyński: *Próba krytyki „Pałuby"*. — „Prom" 1933 r., nr 5, przedruk *Od formizmu do moralizmu*, Poznań 1935.

pada — i tak wciąż o sobie piszę. Rzecz ta jednak już skonkretyzowała się we mnie i powinna być napisana — trzeba przecież zrobić trochę swoich „pośmiertnych papierów". — W *Słoniu*, którego Pan wkrótce chyba otrzyma, jest o Panu wzmianka w notce do art. o realizmie [31].

Pańskie kłopoty literackie są jak widzę b. podobne do moich. Z tym wyjątkiem, że lepiej się — dopiero teraz — ulokowałem — i więcej zarabiam. Ale też automatycznie wciągam się w wir niekończących się nigdy pisanin, polemik, obligów, wzajemnych wychwalań i besztań, że to nie jest życie. Mam często ciężar na piersiach (serce) i wówczas wydaje mi się, że to ten stos książek, który układa się nade mną jak słup powietrza. I od kiedy należę do tej akademii, zdaje się, że już nie ma dla mnie ucieczki; teraz obowiązkowo — niby jako krytyk — muszę być *au courant*.

Będę się starał wciągnąć Pana do „Tyg. Ill." i „Świata", gdyż nawiązałem trochę stosunków. Jak Pan chyba widzi, i „Pion" nie jest niebezpieczny, lecz być może wtedy straciłby Pan dostęp do swoich dotychczasowych odbiorców. Ta kategoria ludzi zaś nie zasługuje na to, żeby wobec niej być niepraktycznym. Z „Wiad. Lit." zdaje się, zerwałem zupełnie; tam jest miejsce na lepsze artykuły; mógłby Pan ofiarować Grydzewskiemu z góry art. o Nietzschem, on chyba skorzysta, aby być zabezpieczonym. Przy Pańskiej sumienności i tak nie wykorzysta Pan wszystkich sposobności, które się Panu prędzej czy później otworzą. — Niedawno czytałem ładny Pański art. o Kasprowiczu [32] — ale do K. nie mam nabożeństwa; czytałem go w czasach nieustannego wewnętrznego opozycjonizmu. — Z innych Pańskich kłopotów literackich do praktycznego załatwienia nadaje się brak odpowiednich książek — czy nie próbował Pan wejść w kontakt z którą biblioteką uniwersytecką, za wypożyczone książki gwarantowałby Zaw. Zw. Lit. Tę kwestię można by wprowadzić na tapet, lecz mało jest takich potrzebujących jak Pan. Tutejsza bibl. uniw. nie ma nowych książek i niewiele sprowadza, krakowska sprowadzała dawniej sporo. — Wiem, że w bibliotece sejmu śląskiego potrzebują bibliotekarza, który by fachowo urządził im bibliotekę; czy nie mógłby się Pan tam dostać przez protekcję? Trzeba by dotrzeć do marszałka Wolnego, do Korfantego [33], może przez którego z posłów chadeckich, może i do wojewody Grażyńskiego. Kłopot jest w tym, że za półtora roku będą nowe wybory, a wtedy większość będzie miała sanacja i ona będzie dysponowała posadami. Prócz tego: musiałby Pan mieszkać

[31] *Słoń wśród porcelany*, wyd. 1934, s. 107.
[32] *Przez szum potoku* „Gazeta Literacka" 1933 r., nr 1.
[33] Wojciech Korfanty (1873—1939), polityk, działacz górnośląski, publicysta.

w Katowicach, wobec niepewności posady chyba sam, a życie tam dosyć drogie. Ocierałem się o te możliwości po mojej dymisji w Sejmie. Ale czy zdrowie Pańskie pozwoliłoby Panu sprawować taką posadę?

Uregulowaniem pracy takich izolowanych literatów powinna by się zająć może akademia, ale ci ludzie mają słabość tylko dla „twórców". Z tego powodu — ale przede wsz. z wielu innych — witam z radością Pański zamiar napisania powieści. I myślę, żeby Pan się nie krępował zbytnio zasadą dostatecznego oderwania się od siebie. Dziś autobiografizm [34] jest w modzie i każdy autor w ten sposób zaczyna. Ja wprawdzie propaguję inną metodę, ale może przez przekorę i jako hamulec; sądzę też, że kto ma środki na to, aby pisać inaczej, to znaczy z odpowiednim przefiltrowaniem swego życia, ten powinien to robić. Ale ta etyka tyczy się całej literatury, czy jednego jej odłamu, a nie poszczególnych autorów. Ci co piszą, wcale się mnie nie pytają. Być może, że i ja sobie porządnie zaszkodziłem, unikając tej prostej drogi: odpisywania samego siebie. Ale wówczas pisarz występował jako „ja", dzisiaj wolno mu potraktować siebie w cudzysłowie, np. jako wykwit pewnego środowiska. Sprawę tę nieraz rozważałem i bądź co bądź dla własnej prywatnej orientacji nie podzielam tak w zupełności poglądu, który ze względów taktycznych oficjalnie głoszę. Ostatecznie rozstrzyga opracowanie.

Pismo, które miał założyć R. Jaworski, nie przyszło do skutku. Miało to być pismo umiarkowanie lewicowe, tam by Pan mógł pisywać. Niestety, nikt nigdy w życiu nie zwrócił się do mnie z propozycją robienia pisma [...]. Powodzenie „Wiad. Lit." — 12000 prenumeratorów — jest klęską kulturalną, one zabrały wszystkich prenumeratorów i czytelników jako tako neutralnych, i już zdeprawowały. Duży ruch intelektualny jest wśród młodzieży, jednak rozprasza się po różnych lokalnych pisemkach, które młodzież sobie wydaje. Tam „wyciska piętno" słonimszczyzna, a tu lit. proletariacka i kult metafory. Pozostaje Braun, ale jego wiedza ezoteryczna nie budzi we mnie żadnego zaufania. Rozumiem zupełnie Pańskie wrażenie co do niego; on [...] marnuje miejsce, które by się należało porządnej idei że tak powiem klerkowskiej. — Jeżeli Pan czytuje „Pion", to zwróciłbym uwagę na dwa art. Skwarczyńskiego [35]; pierwszy bałamutny, ale drugi godny uwagi — chce on

---

[34] Por. artykuł K. Irzykowskiego *Autobiografizm*, („Rocznik Literacki" 1936). Przedruk w książce Irzykowskiego *Lżejszy kaliber*.

[35] Adam Skwarczyński (1886—1934), publicysta i krytyk literacki, związany z obozem legionowym, współpracownik Piłsudskiego, 1922—27 wydawca i redaktor czasopisma „Droga". Irzykowski ma na myśli jego artykuły z nru 1 i 12 (1933) „Pionu".

do czegoś się dogadać, szuka ludzi, snać sama sanacja mu nie wystarczy, czuje się samotnym i nikt go nie rozumie. Biedak, nie ma obu nóg, pisze dość nieudolnie, ale to niedobitek Młodej Polski, któremu się w dzisiejszym świecie robi niesamowicie; on chciałby jakiejś nadbudowy nad sanacją. Może to byłoby dobrze, rozsadzić sanację przez zaszczepienie jej wszelkich płonek; dotychczas najbujniej prosperuje płonka komunistyczna.

Zajął mnie w Pańskim liście ustęp o tym poecie, którego Pan nie może w pełni uznać, i Pańska rola dwulicowa wobec tego. Trudność życiowa straszna, ale świetny węzeł literacki. Takie rzeczy chciałbym widzieć w Pańskiej powieści. Mimo postępów, jakie zrobiła polska powieść, niewielu jest autorów którzy by u nas na tym się znali. Czasem się to trafi Dąbrowskiej — nawet nie czasem, bo często; czasem Nałkowskiej (mężczyźni — nie!); ale jako wtręt obcy, bez konsekwencyj, nie dopasowany do charakteru całości.

Zdumiewają mnie Pańskie zainteresowania uboczne. Niebezpieczeństwo rozprószenia się jest wielkie. Ale, ja przynajmniej, nie bardzo będę żałował, jeżeli badanie wytwórczości ludowej pozostanie nadal zaniedbane. Co do dyletantury — któż by jak nie Niemcy zbadali i tę sprawę, uznali jej konieczność, wynieśli ten typ nawet na tron. Zdaje mi się, że nawet Brzoz. powoływał się na jakąś taką pracę Cassirera [36]. — I zdaje mi się, że „przetrawianie cudzego" nie hańbi, że w tym się też wyżyć można, samo rozumienie sprawia kolosalną przyjemność, wrażenie współtwórczości i wyższości nad tłumem, który nie jest wtajemniczony — tylko jeden warunek: trzeba natrafić na rzeczy najlepsze. Na szczęście poziom pisarzy zagran. jest od razu b. wysoki. Nic nie pomoże, trzeba zrozumieć wpółczesność. I zwłaszcza Panu, którego jeszcze zaszczytna przyszłość czeka, erudycja przyda się kolosalnie — to jedno jeszcze, przed czym literaci polscy mają przynajmniej respekt; nie lubią takich, ale respekt mają. A tymczasem i u nas zaczyna się wyścig w i e d z e n i a.

Co do mojej zaszarganej konduity — nie szło o kobietę, ale o moje „zdrady" (Akademia, „Pion"). Ale były to zmiany pozorów jednych na drugie; pomimo estymy jaką mają niektórzy dzisiejsi myśliciele właśnie dla pozorów, nie wstydzę się, dziś po 2 miesiącach próby mam spokojne sumienie, rzadko kiedy miewałem taką

---

[36] Ernest Cassirer (1874—1945), filozof niemiecki ze szkoły marburskiej. Uczeń Cohena.

dobrą intuicję. Ale i sytuacja była wyjątkowo korzystna. — Pozostaje mi już mało miejsca na życzenia, ale wypełniam je wszelkimi uprzejmościami

Karol Irzykowski

9

Warszawa, 26. II.

Wielce Szanowny Panie!

Po rozmowie z redaktorem „Tygodnika Ill." mogę Panu napisać, żeby Pan pracował dla tego pisma, ale ono jest znacznie zredukowane, płaci mało i nieregularnie. —
Prócz tego zacznie tu wychodzić pismo, z początku miesięczne, potem tygodniowe, niezależne, lewicowe ale nie skrajne. W programie będzie mowa o ideałach chrześć. Jest to była „Patria", która porzuciła swój program monarchistyczny. Redaktor tego pisma R. Jaworski ma do Pana napisać. Ja jestem zbyt zajęty pracami dla „Pionu", żebym do tego nowego pisma mógł wiele dawać, ale coś napiszę. Wspominałem Panu już o tej nowej gwieździe w liście, zdaje się, grudniowym.

Tymczasem serdeczne pozdrowienia łączę
K. Irzykowski

10

Warszawa, 24. X. 1934

Wielce Szanowny Panie!

Stypendia w Min. WR i OP. są już na ten kwartał rozdane; trzeba się będzie zawczasu podać na kwartał następny, od 1/1, podania do 15 grudnia. Z Zawistowskim mam dość dobry stosunek; poparłem tam raz R. Jaworskiego — ze skutkiem, Pana poprę oczywiście sto razy goręcej. A ponieważ jest tam wielki ścisk, już teraz poproszę o miejsce dla Pana. Ale jeżeli Pan ma dostać pieniądze z Funduszu Kultury Narodowej, to równocześnie nie można mieć od Ministerstwa; z Funduszu dają więcej.
Pytałem też Zygm. Kisielewskiego [37] o to sanatorium w Leysin [38],

[37] Zygmunt Kisielewski, literat (1882—1942). Ojciec literata, publicysty, kompozytora, Stefana Kisielewskiego.
[38] Leysin. Miejscowość w Szwajcarii, sławna przed wojną z leczenia gruźlicy.

bo on się tam także leczył i bardzo mu pomogło. Było to przed 2 laty, wtedy było tanio; Choromański [39] zna stan najnowszy.

Zdaje mi się, że kolej pisania listu wypadała na mnie, ale zaniedbałem. Donosił mi Pan o zamiarze napisania powieści; chciałem Pana do tego zachęcić i radzić, żeby nie mieć zbytnich skrupułów, czy wolno plądrować swoje życie czy nie. Teoretycznie i ja takie skrupuły wysuwam, ale kto wie, jakby było, gdybym sam coś pisał. Myślę też, że już samo istnienie tych skrupułów u Pana pokieruje powieścią w odpowiedni sposób, np. rekompensata za tę pewną zdradę wewnętrzną, ton nie plotkarski lecz testamentowy czy spowiedziowy itp. To będzie nawet b. ciekawe pod wzgl. etyczno-literackim. Ach, tyle spraw musimy załatwiać sami z sobą, będąc ostateczną instancją, niejako w zastępstwie Boga.

Do Sejmu nie chodzę i dlatego straciłem z oczu Pańską produkcję publicystyczną.

Chciałem nieraz pojechać do Zak. i odwiedzić tam Pana — nigdy nie wiedziałem dobrze, czy Pan w Krakowie czy w Z. — ale choć mam wolny bilet, floty mi brak, przy tym nie lubię Zakopanego z jego wywalonym na wierzch Giewontem. Trzeba będzie jednak wybrać się.

Serdeczne pozdrowienia łączę

Karol Irzykowski

**11**

Warszawa, 15. XI. 1934

Szanowny Panie!

W ubiegłym tygodniu byłem na Zjeździe działaczy regionalnych w Wilnie jako delegat i tam miałem sposobność dłużej mówić z naczelnikiem wydziału sztuki w Min. WR i OP. p. Zawistowskim. Wspomniałem i o Panu, przedstawiłem mu Pańskie położenie. Wobec tego p. Zawistowski zachęca Pana, aby Pan wniósł podanie o zasiłek a otrzyma Pan z pewnością, jakkolwiek fundusze Ministerstwa są już ku końcowi roku mniejsze.

Na uroczystym posiedzeniu Akademii spotkałem się z p. Michalskim, dyrektorem Funduszu Kultury Narodowej. Z nim też mówiłem o położeniu Pańskim, i on też gotów jest poprzeć Pana materialnie, choć również wskazuje na wyczerpane już fundusze. Ma

[39] Michał Choromański (ur. 1904), autor znanej powieści *Zazdrość i medycyna*, W-wa 1933, która w roku 1933 uzyskała Nagrodę Młodych Polskiej Akademii Literatury.

więc Pan i tutaj wnieść podanie. Właściwie nie można czerpać z dwóch źródeł. Przypuszczam że Fundusz da Panu więcej. Mam dla p. Michalskiego napisać o Panu obszerniej.

Przez kilka dni byłem tak zajęty pisaniem artykułów na zamówienie oraz sprawą sądową, że nie mogłem odpisać na Pański list. Załącznik jeszcze nie przeczytany. Gdyby Pan zdążył dać mi jeszcze parę szczegółów co do Pańskich artykułów (ilość, rozpiętość tematów itp.), byłoby to może dość ważne.

Tymczasem tyle
Ściskam dłoń
Karol Irzykowski

**12**

Warszawa, 9 grudnia 1934

Szanowny Panie!

Rezultat dwukrotnego spotkania się z p. Zawistowskim: Niech Pan jedzie bez troski i leczy się; gdy Pan tam już będzie, to 1° albo się Panu stypendium podwyższy, 2° albo się coś doda, 3° albo wejdzie się w porozumienie z Funduszem K. N. tak że i on coś wyłoży. Trzeba jednak mieć przede wszystkim *Wille zur Macht* [40] i wyjechać.

Tyle p. Zawistowski, który jednak dodaje, że nie ręczy za to, co może nastąpić, gdyby dajmy na to na jego miejsce kto inny przyszedł, a to może się zdarzyć. Wspomniał mi jeszcze, że Pan w podaniu pisał, jakoby Pan sam posiadał swoje 2000 zł. Zdaje mi się, że Pan takie kwoty podawał jako wynik skapitalizowania swojej renty. Ja myślę, że byłoby dla Pana niekorzystne pozbawiać się tej podstawy na przyszłość i kapitalizować. Nie mogłem już zaprzątać głowy Z-mu tym, co właściwie teraz ma Pan robić, skoro na podróż trzeba 200 zł a na pierwszy miesiąc 500? Powinien Pan coś z domu wyciągnąć. Stypendia w tym roku są po 150 zł, w przyszłym roku może Pan mieć po 200 zł, i mogą Panu jeszcze osobno coś dodać.

Zamiast memoriału, który mi kazał robić p. Michalski, kazałem przepisać na maszynie Pańskie *curriculum vitae*, bo jest ciekawe i wywiera dobre wrażenie. Drugi egzemplarz dałem Zawistowskiemu, jako uzupełnienie Pańskich dokumentów.

Nie wiem, czy w zimie też można jechać; radziłbym jak najprędzej, aby się pieniądze nie rozeszły. Co z paszportem? I czy Pan

---

[40] *Wille zur Macht* („Wola mocy") — tytuł jednego z dzieł Nietzschego.

będzie mógł sam pojechać? Trzeba się postarać o zniżkę, a może bezpłatny paszport.

Pański program powieści przeczytałem. Zdziwiło mnie, że Pan tyle razy zaznacza: to z życia, to nie z życia. Że np. urodzenia dziecka nie może Pan opisać, bo Pan przy tym nie był. W praktyce nie warto mieć tylu skrupułów, i czy do Pańskich celów tak bardzo będą Panu potrzebne takie opisy? Za główną sprawę uważam to, co Pan podaje na końcu: bohater ma powziąć decyzję. Więc forma decyzji czy namysłu. Stąd rekapitulacja wydarzeń życia, ale czy nie można by ich ograniczyć do najważniejszych, czy też: do rozstrzygających w danej sprawie, a nie żeby to było normalne, prawidłowe *curriculum*? Bo wtedy — przy normalnym *curr. v.* forma nie byłaby niczym nowym, lecz po prostu zwykłym „rzutem oka wstecz". A właśnie dzisiaj dzięki oryginalnej formie rzecz mogłaby mieć powodzenie, — jak Boguszewskiej *Życie Sabiny* z formą o wiele mniej oryginalną ale rzucającą się w oczy.

Serdeczne pozdrowienia zasyłam

Karol Irzykowski

13

19. II. 1935

Szanowny Panie!

Pański utwór podobał się w redakcji „Pionu" i będzie wydrukowany [41], jest cokolwiek za długi, musi pójść na dwa razy i to petitem. Chwalili go i prof. Antoniewicz, główny redaktor, i Piwiński, subredaktor (mówił że „świeże"). Co do mnie to główną zaletę utworu widzę w odważnym posługiwaniu się dzisiejszym słownictwem filozoficznym, chociaż jest to nadużyte i przechodzi w trawestację. Ale na końcu efekt z ukazaniem się anioła nie został wyzyskany, czy nie można było tego pokazać (w rozdz. II) zamiast żeby Abr. opowiadał? Technika relacji łagodzi efekt, odefektowia go, przycisza, ale skoro rzecz jest rozpoczęta snem, w czasie teraź-

---

[41] Chodzi o nowelę K. L. Konińskiego *Wyprawa do ziemi Moryja*, drukowaną jednak nie w „Pionie", ale w „Prosto z Mostu" 1935 r., nr 32, 33, 34, 35. (przedruk w *Pismach wybranych* K. L. Konińskiego, 1955). W liście do rodziny z dn. 4/3 35 K. L. Koniński pisał: „Posłałem Irzykowskiemu moją jedną rzecz do oceny — oddał to do «Pionu» — tam podobało się — i wzięli do druku — jak mi I. o tym napisał — w tej chwili pisałem do «Pionu», że nie zezwalam na druk (ale grzecznie)". Była to nowela osnuta na motywie biblijnym (o ofiarowaniu Izaaka Bogu przez Abrahama).

niejszym, myślę, że jego odpowiednikiem kompozycyjnym w drugiej części mogło być ziszczenie się na jawie, *in praesenti*. Co do dialogów, sądzę, że zanadto rozwlekłe, motyw żelazności wciąż się powtarza nie potęgując się; można by z tego trochę skreślić. Czy Abr. przez „zdulszczenie" go, nie ucierpiał, a Filistyn nie wyrósł ponad niego? — Redaktorom podobało się oryginalne nowe ujęcie tej starej biblijnej historii, pytali mnie, czy nie jest to wpływ T. Manna, ale ja nic nie wiem.

Nie pisałem do Pana długo, a tymczasem, zdaje się, i to niebezpieczeństwo z rentą minęło, i po pierwszym „kacenjamerze" oswoił się Pan już ze „złotym" deszczem. Ten stan jakby rozczarowania czy nasycenia po tylu staraniach, o którym mi Pan pisał, był bardzo ciekawy.

Do czasu, kiedy Pan wyjedzie, zapewne jeszcze parę razy spiętrzą się trudności zewn. i wewn. Dlatego trzeba zacząć jak najrychlej, skoro tylko pora roku pozwoli. Niechże Pan tymczasem utrzymuje ze sobą przynajmniej *status quo ante*. Może pisanie Panu niewiele w tym zaszkodzi; zdobyte poczucie wewnętrzne zrekompensuje fizyczne.

Serdeczne pozdrowienia łączę
Karol Irzykowski

Dyplom Pański jest u mnie [42].

**14**

Warszawa, 7 stycznia 1936

Szanowny Panie!

Serdecznie dziękuję za życzenia. Nie pisałem do Pana już ze sto lat, wciąż będąc pogrążonym w obawie, że program Pański co do użycia stypendiów się nie spełnił, a ja nie chciałem się o tym dowiedzieć.

Od czasu do czasu spotykam i czytuję Pańskie artykuły. Mam wrażenie, że styl Pański znacznie się wyrobił — może to od tego czasu, gdy Pan zajmuje się także beletrystyką. Czy nie obrażam Pana tym, „wyrobił się". Żałuję, że nie jestem grafologiem, Szer-

---

[42] Chodziło przypuszczalnie o dyplom pracy doktorskiej K. L. Konińskiego (*Kwestia kultury ludowej — program badań nad umysłowością ludu polskiego* — Lwów 1932).

Koniński rozwinął jedno zagadnienie swej pracy doktorskiej, a mianowicie zagadnienie pisarstwa ludowego, z czego powstała rozprawa drukowana najpierw w „Kulturze i Wychowaniu" 1936 r. zeszyt 2, a następnie w formie książkowej (*Pisarze ludowi*, 1938).

manem [43], aby w Pańskim piśmie wyczytać Pańskie dzieje dzisiejsze. Jedno widzę, że Pan pisze jak dawniej, leżąc. A co z powieścią? Ja w ostatnich czasach mam kłopoty finansowe z powodu choroby żony i kształcenia dzieci. Pomimo ruchliwości znowu nie posunąłem się naprzód. Może mi Pan przecież coś o sobie napisze, gdy Pana to nie będzie męczyć, — ja odpiszę jeżeli nie zaraz to potem.

Z pewnym zaniepokojeniem życzę wzajemnie wszystkiego dobrego.

Uścisk dłoni

Karol Irzykowski

Warszawa, 7 stycznia 1936.

**15**

7. III. 1936

Szanowny Panie!

Nareszcie przysyłam Panu Crocego [44] — dzięki temu, że, będąc przed wyjazdem na kilka dni do Krakowa, chcę swoje niektóre sprawy uporządkować. Wysyłka opóźniała się wskutek tego, że w „Pionie" zamieścił Elzenberg [45] filipikę przeciw Crocemu, odpowiedział mu Borowy [46], ale w sposób, który mnie nie zadowalał — chciałem się wtrącić do tej dyskusji, jako bodaj najbardziej kompetentny w tej właśnie materii, lecz nie miałem czasu, a dziś już chyba za późno i robót mam pełne ręce.

Proszę Pana, żeby prócz Pana nikt tej książki nie brał do ręki, ponieważ wykazuje ona różne moje sekrety warsztatowe: uwagi na marginesie, porównywanie stronic itp. Nasi Polaczkowie nie umieją tego uszanować.

---

[43] Rafael Schermann, pisarz psycholog, „psychografolog" (interpretator skłonności i losów człowieka z pisma), ur. w r. 1874 w Krakowie. Jedna z jego książek (wyd. 1929) nosi tytuł: *Die Schrift lügt nicht* (Pismo nie kłamie).

[44] Chyba *Estetykę*, o której Irzykowski pisał.

[45] H. Elzenberg: *Zły estetyk i jego sława* — „Pion", 1935 r., nr 47 (112).

[46] W. Borowy: *Słów kilka o postrzelonych płotach* (Na marginesie artykułu H. Elzenberga o Crocem) — „Pion", 1935 r., nr 52 (117).

Tuż pod artykułem Borowego (s. 18), notatka H. Elzenberga: „...podkreślam, że cały mój atak dotyczył estetyki Crocego wyłącznie; Crocego-krytyka nie ruszałem i podstaw do sądu własnego tu nie mam. Kompetentny a dodatni sąd Borowego może nie tylko zachęcić do jak najrychlejszego przejścia, w tej sprawie, z rzędu ignorantów do rzędu jeżeli nie znawców to ludzi jako tako poinformowanych".

Pańskie perypetie twórcze i kolizje interesują mnie bardzo, choć nie reagowałem zaraz, dużo ustępów w liście zakreśliłem sobie. Jakoś to „gadulstwo o sobie" u Pana nic a nic mnie nie irytuje, gdy u drugich ogromnie. Może pewna solidarność losu jest w tym, tudzież dawna gwarancja sympatii. O, jeżeli się chce być szczerym, to można być b. bujnym.

Tylko napomknę co do powieści autobiograficznej — wszyscy to robią bez żenady, właśnie Peiper, może moje uprzedzenia są niesłuszne i pochodzą z zazdrości, może w samej reprodukcji jest też twórczość, i może ta forma jest bodaj najnaturalniejsza!?

Serdeczny uścisk dłoni
Karol Irzykowski

16

23. 5. 1936

Kochany Panie!

Natychmiast odpisuję. Telefonowałem do Czarskiego [47] — on mi odpowiada, że żadnego listu od Pana nie otrzymał, bo byłby odpisał. Może to nieprawda, ale dobrze że się wypiera. Wobec tego chyba niech Pan drugi raz napisze. Ja jednak myślałem, że Pan mu od razu poszle artykuł, bez wstępnych pertraktacyj.

Cieszę się, że ktoś będzie wypoczywał od aktualiów. W ogóle taka pauza przydałaby się wszystkim, i całej naszej literaturze, która ugina się pod „wyścigiem pracy". Maszynki permutacyjne słów funkcjonują u nas coraz to prędzej i obficiej. — Dziękuję za ofertę co do książek francuskich, ale mam lektury dość, a do powieści żadnego drygu, raczej do dramatu —. Gdzie było to studium o *Nocach i dniach*? [48]

Serdeczne pozdrowienia!
Karol Irzykowski

Czy Pan się już uporał z tym studium dla Bujaka? [49]

[47] Zapewne chodzi o Wacława Czarskiego, redaktora naczelnego „Tygodnika Ilustrowanego".

[48] W „Myśli Narodowej", 1935 r., nr 50, 51, 52, 53 (Przedruk w *Pismach wybranych*, W-wa 1955).

[49] Chodziło o rozprawę o literaturze ludowej i o antologię przesłaną przez K. L. Konińskiego prof. Bujakowi, która się potem ukazała w formie książkowej *Pisarze ludowi*.

**17**

Warszawa, 2/6 1936

Kochany Panie!

Dużą przyjemność sprawił mi Pański ostatni artykuł w „Zecie", zwłaszcza dlatego, że chociaż idealista, spojrzał Pan na tę sprawę praktyczniej niż Braun[50]. Pański pogląd, że idea może przyjść także później a niekoniecznie musi się od niej zaczynać, powinna była zafrapować Brauna, [...]. Niestety, zdaje mi się że nie, doktryna i szkolarstwo czyni go ślepym. [...] On się tak zachowuje, jak gdyby ten wrońskizm wynosił na sprzedaż i zachwalał. Słonimski nie umie tego dobrze wykpić. [...] W ogóle zaś zdaje mi się, że żadnej idei filozoficznej nie można traktować tak jak wynalazku technicznego: że ma się pomysł, model maszyny, i że teraz oto trzeba tylko przenieść tę energię na większe i mniejsze młynki. Myślę, że idee takie są dla siebie samych, zapładniają kulturę świata w jakiś specjalny sposób, a nie za pomocą transmisyj. [...] Kultura rodzi się z jakichś wewnętrznych źródeł, nawet kiedy jest rozmyślnie pobudzana z zewnątrz. Braun [...] upaja się autotezją — najprostszą myślą Fichtego, którą już Brzozowski do ostatniego tchu wyzyskał. Człowiek stwarza sam siebie — to jest megalomania, przeniesiona na całą ludzkość. Zresztą to jest fałszem.

To co Pan pisze o swoich losach w najbliższym czasie zajmuje mi myśli. Wyobrażam sobie Pana jako zagrzebanego fakira, lub jak człowieka, którego czarnoksiężnik pociął na kawałki, aby go wrzucić do kotła i odrodzić. Możność czytania i myślenia, nie możność lecz konieczność, odpoczynek od spraw bieżących — to jest pewna rekompensata za to przybicie do krzyża. Życzę Panu, żeby Pan i fizyczne, i duchowe rezultaty jak najlepsze osiągnął.

Ale jeżeli życzę, to nie znaczy, żebym się z Panem do tego czasu żegnał — oho nie! pozwolę sobie napisać do Pana, kiedy mi przyjdzie ochota.

Gdzieś mi się znów zapodziała Pańska kartka i nie wiem, czy na wszystko zareagowałem; ona się jak zwykle poniewczasie wynurzy.

Ściskam tymczasem dłoń serdecznie

Karol Irzykowski

---

[50] Jerzy Bronisław Braun. Ur. 1901. Literat. W latach 1932—1937 redagował w Warszawie czasopismo „Zet", poświęcone przede wszystkim zagadnieniom filozofii Józefa Marii Hoene-Wrońskiego.

18

Warszawa, 27. X. 1936

Szanowny Panie!

Tyle czasu nie pisałem do Pana, a to dlatego, że po otrzymaniu Pańskiego listu o Bąku miałem napisać o tej sprawie obszernie i jak zawsze: moje dobre chęci udaremniają moje dobre chęci. A jednak zajmowałem się Panem i w kilka dni po tym liście rozmawiałem o Panu z ks. Korniłowiczem w Laskach [51], wyłuszczyłem mu całą kwestię Bąkowską. Rozmawialiśmy też o prawie własności i on pożyczył mi to dziełko, które Pan w swej rozprawie cytuje (Horvatha) [52].

A z Bąkiem jest taka historia. Trochę niesprawiedliwie Pan go potraktował [53]. Rozmowa, którą Pan z nim miał, wydaje mi się echem mojej rozmowy z tymże samym Bąkiem na temat faszyzmu, Brześcia [54] i godności ludzkiej.

---

[51] Władysław Korniłowicz (ur. 1884, zm. 1946 w Laskach pod Warszawą). Ksiądz, pisarz religijny, działacz społeczny, redaktor kwartalnika „Verbum", współpracownik zakładu dla ociemniałych w Laskach [por. artykuł o ks. Korniłowiczu w „Tygodniku Powszechnym" 1946 r., nr 50 (91)].

[52] Dr A. Horvath (dominikanin): *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, 1929, Gral., (*Imprim. Graecii 1929*).

[53] Z Bąkiem rozmawiał Koniński w czasie pobytu Bąka w Zakopanem w r. 1936 (wizytował on wtedy kilkakrotnie Konińskiego). W numerze pisma „Odnowa" (1937 r., nr 37) ukazał się był artykuł: *Starosta w komórce czyli rozmowa o geście* — pisany przez K. L. Konińskiego (pod pseudonimem Cyrano). Można się domyślać, iż nawiązuje on do rozmowy z poetą Bąkiem. W kartce z dn. 20. 8. 1936 pisał K. L. Koniński do swego znajomego, bibliotekarza w Zakopanem, Jerzego Gawlińskiego: „Czy ten p. W. B. jeszcze chodzi do Bibl-i? Niesamowita wprost dla mnie, niezrozumiała figura! Wzniosła wiara, idealizm, a zarazem najcyniczniejszy kult nagiej brutalnej siły, absolutna niewiara, żeby idealizm był jaką realnie działającą siłą! Ostatni raz, w przeddzień mego odjazdu, był u mnie i jużem wrzeszczał, nie mogłem dłużej słuchać, choć i ja przecież nie jestem maksymalistą!"

[54] We wrześniu 1930 r. rząd sanacyjny aresztował niektórych przywódców opozycji (tzw. Centrolewu), osadził ich w twierdzy w Brześciu n. Bugiem i w r. 1931 wytoczył im proces, pod zarzutem przygotowań do zamachu stanu. Brutalne traktowanie więźniów w czasie śledztwa oraz wyroki wywołały oburzenie opinii publicznej i liczne protesty (m. in. protest taki w liście otwartym wnieśli profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego). Karol Ludwik Koniński ostro wystąpił w kilku artykułach przeciwko hańbie Brześcia (por. m. in. artykuł *Motywy my-*

Tak było. Przeczytałem w „Kurierze Porannym" felieton o znęcaniu się włoskich faszystów nad pewnym profesorem, któremu kazali wołać: Niech żyje faszyzm! Bili go prętami, nie uległ, ale miał dwie córki kochane, które go z płaczem prosiły aby ustąpił. Tym dopiero naleganiom dał folgę, krzyknął co chciano, i wtedy któryś ze zbirów zatryumfował nad nim. Więc jeszcze ostatkiem sił odwołał tamto i krzyknął: precz z faszyzmem! po czym go zaraz obito do nieprzytomności. W felietonie ktoś nakpiwał sobie z „inteligentów" przy tej sposobności, niby że nie wytrzymują — to mnie irytowało, ta pretensja żądająca, żeby się koniecznie było bohaterem, jakkolwiek właściwie — czyż los samej sprawy zależy od okrzyku, od wyznania tzw. wiary. To należy rozważyć na nowo, gdyż w takich wypadkach uważa się za obowiązek, żeby mimo tortur wyznać wiarę, nie zaprzeć się. Z ks. Korniłowiczem rozważałem wypadki z martyrologii chrześcijańskiej, żydowskiej (bracia Machabeusze). Bąk wtedy właśnie bronił konieczności i obowiązku wyznania, słowa — więc chyba inaczej niż w rozmowie z Panem; ja wyrażałem wątpliwości, kierowałem się poczuciem tego profesora. Z ks. K. mówiliśmy na temat wytrzymałości nerwów, on uważał rzecz za „względną": należy wyznać, ale nikogo nie można potępić, jeżeli się „zaprze". Jeszcze inaczej przedstawia się rzecz, gdy się np. od spiskowców wydusza zeznania.

Ale moje rozważania na ten temat — swego czasu napisałem dużą rozprawę o okrucieństwie — podsycił — kto? Słonimski. Było to w epoce brzeskiej. Po otrzymaniu różnych wiadomości od posła z PPS Stańczyka przyszedłem nabity nimi do cukierni Ziemiańskiej, aby się nimi podzielić ze Skamandrytami, z którymi jeszcze na dość dobrej stopie żyłem. Wrąc wewnętrznie, chciałem widzieć jak inni reagują. A Sł. właśnie napisał był felieton bagatelizujący cały Brześć, i obie strony, natomiast że ważniejsza sprawa więźniów sowieckich czy komunistycznych, czy Studzieniec (nie pamiętam szczegółów). Więc jeszcze miałem tryumf, i po ten tryumf poszedłem, że on się pomylił, że sprawa brzeska jest poważniejsza niż on myślał [...] Zastałem jego i Grydzewskiego, opowiedziałem o postępowaniu z więźniami w Brześciu, że każą im sprzątać w wychodku, zanurzają im głowy w kubłach — były tam jeszcze jakieś inne upokorzenia, które być może już — napomykał niejasno! — wymyślił sobie nie pogardzający plotkami przesadny

---

*słowe oburzenia*, „Głos Narodu", 1931 r., nr 9, dołączony do protestu literatów krakowskich w sprawie brzeskiej).

Tak samo Karol Irzykowski zajął aktywną postawę w okresie sprawy brzeskiej (por. jego wypowiedź w „Robotniku", 1930 r. nr. 286, 295, 408).

Stańczyk. Grydzewski b. się przejął tymi zdarzeniami, natomiast Sł. z tępym uporem twierdził, że to bujdy, beształ Gr. od idiotów, że on g. wierzy i że sobie z tego tyle robi. Sł. oczywiście stał na stanowisku swego poprzedniego artykułu, że to wszystko nic nie znaczy, on — humanitarysta. Ale najciekawsze było co innego: powiedział on, że choćby nawet kazano im jeść gówno, to powinni jeść, bo to nic nie znaczy, bo to się nie liczy, bo to jest przecież pod przymusem. Beształ Gr., że nie może zrozumieć tej logiki. Wewnętrznie zdumiałem się nad tak konsekwentnym „intelektualizmem" czy racjonalizmem u Słonimskiego — dla niego była to sprawa łatwa i prosta. Aż dotychczas jest to dla mnie epizod niezmiernie charakterystyczny dla Słon. A przy tym wypowiadał on coś z tego, co każdy sobie myśli, tylko nie wszystko. Była nawet w tym jego uporze pewna odwaga cywilna — co prawda szło mu najbardziej o to, że on pisząc poprzednio to a to, miał rację — besserwisserstwo.

Później gdy się okazało jak to właściwie było naprawdę z tym Brz., zmienił i Słon. ton — ale nabeształ sanację przede wszystkim za co? Za to, że jego, Słonimskiego, oszukano, czyli — że sprowokowano go do pomyłki, jego, nieomylnego. Pyszne logikulstwo! Zajęła go tylko gra przewidywań.

Więc to były przesłanki rozmowy z Bąkiem. Rozważaliśmy sprawę heroizmu. Mówiło się też o sprawie Brzozowskiego i Mochnackiego, o ich zeznaniach dekonspirujących u władz rosyjskich.

Tyle roboty mam, że własnym życiem zająć się nie mogę. Wolałbym pisać listy zamiast artykułów. Teraz tylko rzutem woli przykułem się do listu, bo mam względem Pana pewne wyrzuty sumienia. Najgorzej, że ten stan czyni mnie wewnętrznie sentymentalnym, lituję się nad sobą itp.

Miałem też Panu wtedy pisać o konieczności wyniesienia się z Iwonicza, ale widzę — z satysfakcją — że Pan to już załatwił.

Życie jest interesujące, gdy się je przepuszcza przez intelekt, ale co zanadto, to niezdrowo.

W jakim to piśmie ukazał się ów art. o anegdocie? Gówniarską anegdotę Swinarskiego czytałem swego czasu w „W. Lit." i miałem uzupełnić wierszem, że potem z drzewa zlazła małpa, był to Sw. itp. Ale wszystkie takie rzeczy przelatują koło mnie jak z wiatrem, coraz to inne kwestie, przykrości, roboty, odczyty, listy, rękopisy, książki.

Proszę nadal donosić o swoich myślach, artykułach itd. Ja jeszcze ten list później uzupełnię.

Serdeczne pozdrowienia łączę
Karol Irzykowski

Myślałem że list będzie musiał
być długi, dlatego zwlekałem —
a wypadł tak krótko!
adres Pański nieczytelny

**19**

Warszawa, 20 września 1937

Kochany Panie Karolu!

Wzmiankę na kopercie zauważyłem dopiero dziś, a właśnie są debaty nad wawrzynami. Trzeba było od razu wymienić nazwisko i krótkie uzasadnienie, to jeszcze by poszło do starostwa czy województwa. Na wszelki wypadek niech Pan to przyśle. W sobotę plenarne posiedzenie co do wawrzynów, na razie komisja obraduje. Gdyby teraz nie można było, to zostawi się tę kandydaturę na drugi rok. Ale zdaje się, że sprawa ze srebrnymi wawrzynami jeszcze się trochę przedłuży.

Crocego może Pan dalej trzymać, mam do czytania mnóstwo. Kridla znam doskonale, Ingardena mniej, z jego ostatniej książki tylko część. Odnoszę się do nich po prostu wrogo. Primo: z osobistych powodów, obydwaj mnie zlekceważyli swoimi wzmiankami, które świadczyły, że książki mojej (*W. o treść*) wcale nie czytali, zamiast milczeć pozwolili sobie na polemikę — z tytułem. Ingardena chciałem popierać, bądź co bądź intelektualista i filozof, powinno by się z tego tytułu stosować solidarność, zwłaszcza wobec nieuctwa Słonimskich, logicznej megalomanii Chwistka itp. — ale nie stać mnie na taką bezinteresowność. W ostatnim artykule w „Pionie" który załączam, wyszedłem z rezerwy i nawiasowo w nich uderzyłem [55]. Czyby Pan nie napisał o Ingardenie do „Pionu"? Powinien by Pan przynajmniej dla „Prosto z mostu".

---

[55] Wzmiankę o *Walce o treść* zrobił Manfred Kridl we *Wstępie do badań nad dziełem literackim*, Wilno 1936, s. 156.

W artykule *Ostrożnie z autentyzmem*, zamieszczonym w „Pionie", z 16 września 1937 r., nr 37, Irzykowski pisze o Kridlu i Ingardenie: „Tymczasem Stanisław Czernik rozwijał i emancypował się coraz więcej. Z wielkim strachem i ostrożnościami, aby go nie posądzono, że nie wie, naruszył tabu współczesnej mądrości «formalnej», jakoby to wy-

Załączam jeszcze moje dwa artykuły niby-antysemickie, które zrobiły większe wrażenie niż cokolwiek innego spod mego pióra. — Mój dramacik *Człowiek z pożaru* drukowany w „Prosto z mostu" zapewne Pan czytał, jeśli nie, to go Panu przyślę.

Zdaje mi się, że nie odpisałem na ostatni obfity list Pański. Ale była między nami umowa, że można nie odpowiadać, a za to pisywać ot sobie bez powodu zewnętrznego. Teraz trafia mnie, słuszny, zarzut, że piszę dopiero wtedy, gdy o mnie chodzi.

Otóż jest historia z tą *Pałubą*. Dowiedziałem się o niej od Bern. Szarlitta [56], który telefonował do mnie tego samego dnia. Gdyby nie on i gdyby nie Pan, nie byłbym się dowiedział. Muszę przeczytać ten „Mercure de France". Cenna jest właściwie tylko uwaga p. Thérive [57]. Że Krakowsky [58] napisał, to mnie nie dziwi; jako pośrednik musiał ostatecznie wpaść także na mnie jako materiał. Zasługę główną ma Jan Topass [59], człowiek jeszcze z czasów Młodej Polski, współpracownik „Krytyki" Feldmana, on jakich 10 lat temu zamieścił w „Pologne Littéraire" duży artykuł pt. *Prekursor Freuda i Prousta* o treści niezbyt wybrednej, szablonowo mówi

---

starczało, że forma jest treścią, a treść formą i że kto wie, czy by przecież nacisku na treść kłaść nie należało. U niego ta wątpliwość wystąpiła pod nazwą: autentyzm. I działo się to właśnie w tym czasie, kiedy profesorzy Kridl i Ingarden odbywają dopiero swoje miodowe miesiące z owym tabu i głoszą jego piękność wszystkim, nawet tym, którzy o nim od dawna wiedzieli."

[56] Bernard Szarlitt (1877—1946), dziennikarz, literat, publicysta. Zasłużył się tłumaczeniami na niemiecki Fredry, Wyspiańskiego, Zapolskiej i wyborem 165 listów Chopina (1911).

[57] André Thérive, krytyk literacki i powieściopisarz francuski, ur. 1891. W powieściach swoich obyczajowych stosuje wytyczne tzw. prądu populistycznego, którego był założycielem (w roku 1929 wraz z Leonem Lemonnier) i teoretykiem. Jest autorem oryginalnej historii literatury francuskiej, zrywającej z powszechnie używanymi szablonami — przedstawia ją w formie rozmowy między osobami rozmaitych narodowości i ras. Nie udało się wyjaśnić, co to była za uwaga Thérive'a o *Pałubie*.

[58] Édouard Krakowski — ur. w Polsce, zamieszkały we Francji, uczeń Bergsona — w swej książce (niewiadomo dlaczego Irzykowski mówi o artykule) *La Pologne contemporaine, ou lę génie d'un peuple*, wydanej w roku 1937 przez „Mercure de France", zamieścił (na s. 266) wzmiankę o *Pałubie* Irzykowskiego: „Peut-être faudrait-il rattacher au bergsonisme K. Irzykowski, l'auteur d'un trés curieux roman, *Paluba*, dont la version définitive parut en 1903, qui par sa finesse d'analyse, poussée jusqu'à la ténuité non sans quelque morbidesse, précède et annonce Marcel Proust".

[59] Jan Topass, *Un précurseur de Freud et de Proust*, „Pologne Littéraire", no 4, przedruk w zbiorze *Visages d'écrivains. Les aspects dų roman polonais*, Paris 1930.

tam o mnie jako o tym, który odziera (*écorcher*), jest bezlitosny, zimny itp., ale wyznacza pewne miejsce i to na mapie światowej. Stąd Krakowsky miał też prekursora. Ale dzięki mu i za to. Jeszcze nie podziękowałem. Co z tym fantem robić? Myślę, że Krak. powinien był do mnie napisać. Zapewne on inspirował notatkę dla IKC [60]. Może bym i mógł na tej podstawie zabiegać w Penclubie czy MSZ, aby kosztem rządowym robili przekład. Dotychczasowe próby z literaturą polską za granicą zawiodły. Szafy ambasady polskiej w Paryżu są zawalone niesprzedanymi egzemplarzami jakiejś książki Nałkowskiej. Nie wierzę, żeby Francuzom mogła się podobać *Pał.* Proust to bądź co bądź elegancja, styl, no i doświadczenie życiowe, *Pał.* jest fabularnie dziecinna. Trzeba by ją przedstawić ze stanowiska historyczno-literackiego. Na to będzie czas po mojej śmierci, moje dzieci wydadzą nowe wydanie. Po takiej ekshumacji jak po jubileuszu autor i rzecz jego zostanie już na dobre zapomniana. Oczywiście gdybym miał teraz forsować tę pałubiczą sprawę, Pan miałby pierwszeństwo w przedstawianiu mego potwora. Tu jednak na razie nikt o tym art. Krakowskyego nie wie, żyję wśród ludzi, którzy sami są zachłanni na sławy, nagrody, subwencje. Na razie widzę jedno wyjście. Jest moja nowela, którą Pan zna, *Pyriphlegethon*. Tę cenię najwięcej ze wszystkich moich prób, nie powstydzi się ona zestawienia z niczymkolwiek w literaturze. Otóż Pański Francuz [61] mógłby ją pod Pańskim dozorem przetłumaczyć i posłać do Paryża z powołaniem się na artykuł Krakowskyego. Myślę, że przyjmą ją wszędzie, może np. „Mercure de France". Czy ja mógłbym coś dać jako zaliczkę na ten interes? Jakich 20 zł, na to mnie stać. Cenię również ów dramacik — jeszcze we mnie drga — ale to już nie jest rzecz tak frapująca.

Bardzo jestem Panu wdzięczny za zainteresowanie się tą moją sprawą jakby swoją, bez Pańskiej zachęty nie byłbym się wziął do tego, albo bardzo ślamazarnie.

A może wypadałoby się z tym przekładem zwrócić do Krak., bo właśnie rzuciłem okiem na tą notatkę, kończy się ona apelem do Krak.

Aby naprawdę utorować drogę *Pałubie*, powinienem umrzeć. Ale jeszcze mam coś do załatwienia, czym się teraz zajmuję. Taki

---

[60] W „Ilustrowanym Kuryerze Codziennym" z 15 września 1937 r., nr 255, ukazała się notatka pt.: *Francuzi dopominają się o przekład „Pałuby" Irzykowskiego* (notatka nawiązywała do artykuliku zamieszczonego na łamach paryskiego „Intransigeant").

[61] André Goupil Vardon, intelektualista francuski — przed wojną mieszkał w Zakopanem (przyjaciel S. I. Witkiewicza).

testamentowy wykład „klerkostwa"[62]. Klerk — ta nazwa wprowadzona przez Bendę przyjęła się, więc tego się będę trzymał, ale wolę: intelektualista (po prostu), albo: wyspiarz. Mianowicie tytuł książki ma być: Wyspa atakująca, tj: wyspa między stronnictwami politycznymi, ale nie neutralna lecz nadneutralna, poprawiająca i krytykująca wszystkich. Chciałbym Pana wciągnąć na tę wyspę, na której Pan zresztą i tak się znajduje, bo ta rzecz jest jasna i zawsze była uprawiana, lecz dziś trzeba ją nazwać i wyodrębnić. Lecz żaden izm, żadna partia, żadna szkoła, żaden ruch, przynajmniej nie polityczny. Dotychczas, przynajmniej tu w Warszawie, z wyobrażeniem „klerka" łączono zawsze niedołęstwo, chęć ciszy, umywanie rąk od wszystkiego, pantoflarstwo. Owszem, owszem! — ale w ten sposób, żeby to było groźne dla tych, którzy w tym świecie nie żyją. Trzeba będzie uzasadnić, że dotychczasowe wszystkie zarzuty przeciw intelektualistom oparte były na niezrozumieniu ich roli (zarzuty zdrady, dwulicowości, hamletyzmu, dyskusyjności, słabości), z tych „zarzutów" trzeba zrobić zalety, potwierdzić, że tak być powinno, że to jest dobrze, że oni są na dobrej drodze a świat na błędnej.

Zdaje się, że za parę tygodni rozpoczną w „Pionie" drukować serię artykułów na ten temat. Trzeba by książkę napisać, ale teraz stać mnie tylko na program książki. Dołączę rozprawy o perfidii i szantażu.

Gdy mi się z tym ulży, to wezmę się jeszcze do jakichś własnych pisanin: dramaty, a może i Poetyka, do której mnie Pan łaskawie namawia.

Ładne i trafne są Pańskie myśli o złudzeniu: że to nie korzyść i rozkosz (Pan powiada o wiele lepiej: przywilej) lecz tragiczny mus. To powinno być właśnie dziś, wobec Kridla i egzageracji z „fikcją" literacką, powiedziane. To jest myśl-znalezisko, której Panu zazdroszczę, z drugiej strony ciesząc się, że to Pan znalazł. Świeżo w piśmie „Lwów literacki" znajduję naczelny artykuł O. Ortwina[63], z którego widać, że i on przyłączył się do tych metodystów. My z naszą treścią znaleźliśmy się

---

[62] O swym projektowanym „wykładzie klerkowstwa" pisze Irzykowski w *Dziennikach*. O nienapisanej a projektowanej książce Irzykowskiego pisze Włodzimierz Maciąg w artykule *Tajemnica klerka heroicznego* („Życie Literackie" 1962 r., nr 6): „Irzykowski nie napisał swej najważniejszej książki, o której myślał przez wiele lat i która rysować miała duchową postawę klerka, jaką dla siebie obrał. Byłoby pasjonującym tematem pisarskim dokonać zestawienia tej nienapisanej książki i pamiętnika. Niestety, mamy do dyspozycji tylko pamiętnik."

[63] Ostap Ortwin, Z *mojego warsztatu*, „Lwów Literacki" z 15 września 1937 r., nr 7.

w defensywie, w dodatku zmieszano nas z Boyem. Bronić się trzeba, ale to wymaga uczenia się od przeciwnika, uczenia się wielu dróg jałowych, a ja na to teraz nie mam czasu (64 lat).

Jeszcze co do konkursu na „buty"[64], nie wiem, o jaką „pedagogię przez konkursy" Panu chodzi. Swego czasu była między mną a Grubińskim wielka polemika o samą myśl takich konkursów. Konkurs dał plon ciekawy, ale nie miałem już sił opracować go, tyle się nawojowałem z tym osłem ze starej Warszawy. Później pokazało się, że myśl była bardzo nowoczesna, bliska reportażów, studiów w terenie i innych usiłowań rosyjskich oraz kadenowskich. Dlatego J. N. Miller, który znał lit. rosyjską, wziął wówczas udział w jury. Mógłbym Panu przysłać całą paczkę tej polemiki, ale na co to Panu, zapewne nie o to chodzi. [...] W art. o autentyzmie właściwie zaczepiam o tę sprawę, i to wszystko wiąże się z *Pałubą,* tak jak cały klerkizm (Wyspa). À propos tych konkursów, mniemam, że Pan sam to sobie doskonale pomyśli.

Serdeczne pozdrowienia i wezwania, żeby nie upadać na duchu — pomimo, malgré, dennoch!

Karol Irzykowski

**20**

Warszawa, 7 października 1937

Kochany Panie Karolu!

Najprzód o wawrzynie dla dra Seweryna[65]. Wyruszyłem z tym na posiedzeniu sekcji, ale nikt go nie zna i okazała się atmosfera

---

[64] Chodziło o konkurs na nowelę, ogłoszony w „Wiadomościach Literackich" (1927 r., nr 3), którego uczestnicy mogli pisać na jeden z trzech określonych tematów. Jednym z nich były buty. W jury konkursu wzięli udział: Stanisław Czosnowski, Karol Irzykowski, Jan Nepomucen Miller. O konkursie pisał Irzykowski w „Wiadomościach Literackich" 1927 r., nr 4 (*Konkurs na zadany temat*), a także w nr 5, 10 (polemizując z Wacławem Grubińskim, który zaczepił ideę konkursu) oraz w nrze 22 z tegoż roku.

[65] Polska Akademia Literatury (utworzona w r. 1933 — zasiadał w niej Karol Irzykowski), w 1934 r. ustanowiła odznaczenie „Wawrzyn Akademicki", złoty i srebrny. Odznaczenie to corocznie nadawał minister W. R. i O. P. na wniosek Akademii.

Tadeusz Seweryn (ur. 1894), znakomity ludoznawca i etnograf, artysta i krytyk artystyczny, obecnie dyrektor Muzeum Etnograficznego w Krakowie (przyjaciel Konińskiego).

sceptyczna, uzasadniona w wypadkach wawrzynu złotego. Takie rzeczy podlegają wprzód badaniu przez sekretariat, starostwa, województwa, ewent. odpowiednie stowarzyszenia, związki czy instytucje. Wobec tego odłożony, wyruszę z tym wczas na przyszły rok. Gdyby był potem nazajutrz obecny Kleiner na plenum, możebym zaryzykował, on by mnie poparł. Ale skoro Seweryn jest tylko asystentem a nie dyrektorem, to już wejdą tu w grę kliki, które polecają, zazdrośni o te wpływy są kompani Kadena Pruszkowski, Jastrzębowski i Bóg wie kto — to jest „sitwa" a Kaden publicznie oświadczył, że uznaje tylko ideologię sitwy. Tego roku i tak poniosłem nową klęskę: staram się od 3 lat dla Julii Wieleżyńskiej (Dicksteinówny)[66] o złoty wawrzyn jako tłumaczce, badaczce języka, ale na przekór mnie dali jej srebrny, przed którym ją poprzedniego roku obroniłem. To nie pierwszy raz — stawiałem Grabińskiego, Kaden nie chciał, powiedział: może poczekać, i teraz Gr. umarł. Zawsze mogą się powołać na to, że ktoś nie ma talentu itd.

Teraz z tym przekładem mam pewien kłopot. Najprzód na razie nie mam pieniędzy, upada „Pion", nie płaci, przesilenie, nie mam gdzie pisać, w „Prosto z Mostu" daję za darmo, w ogóle aby drukować, weksel 15 bm. — więc na razie wstrzymanie. Po wtóre: ja miałbym się zajmować ulokowaniem we Francji, to dość trudne lub kłopotliwe, muszę najpierw napisać do owego Krakowskyego, podziękować, poprosić, a kto wie, czy on sam tłumaczyć by nie zechciał. [...] Przygotowuję forsownie książkę do druku i nie chcę się rozpraszać. Nic doniosłego: zbiór felietonów pt. *Lżejszy kaliber*. Od 3 lat nic nie wydałem, a chcę grać na nagrodę, która by mnie u schyłku życia trochę podratowała. Nadzieje, przy dzisiejszej konstelacji, a może przy każdej, słabe, bo krytyk się nie liczy, krytyk to coś gorszego. [...]

Tyle na razie, ciasnota materialna skupia koło siebie także stare bolączki moralne. Do sprawy przekładu oczywiście jeszcze wrócę.

Serdecznie pozdrawiam

Karol Irzykowski

---

[66] Julia Dickstein-Wieleżyńska (ok. 1880—1943). Tłumaczka, poetka, krytyk.

21

Warszawa, 18 grudnia 1937

Kochany Panie!

Dziś dopiero wysyłam paczkę druków, których dotychczas zgromadzić nie mogłem. Są one może już nieaktualne, ale sprawa tego Penklubu do którego zresztą nie należę, była dla mnie interesująca. Niestety nie mogę jej Panu opowiedzieć ze wszystkimi szczegółami. Do tego później przyplątał się niezgrabny wypad Skiwskiego przeciw mnie[67]. Posyłam Panu też dramacik[68]. Za kilka dni zapewne będę mógł Panu posłać i książkę, która ma już wyjść.

O czym to ostatnio mówiliśmy? Zdaje się, że chodziło o antysemityzm. Mam tu kartkę Pańską przed oczami. Otóż i ja mam kilku przyjaciół żydów, nawet bardzo wiernych i godnych ludzi, najbliższe stosunki łączą mnie z nimi stale, korzyści są przeważnie po mojej stronie, ale to nie odwiodło mnie od sporadycznego wystąpu antysemickiego. [...]

Poza tym — roboty i robótki, polowanie na honoraria, słabe nadzieje, że w przyszłym roku będzie lepiej. W domu kłopoty z kształceniem dzieci, które coraz więcej kosztuje.

Niech Pan nie uważa za swój obowiązek reagować na tę całą paczkę, którą posyłam. Czytam teraz intensywnie nowele „Pionu"[69], bo konkurs przecież ma być rozstrzygnięty, a „Pion" wyłazić ma dalej, redukując honoraria. Na Pańską jeszcze nie natrafiłem.

Moja taktyka i moje sojusze zapewne wydadzą się Panu niezrozumiałe, ale to wszystko wynika z sytuacji i braku ludzi.

---

[67] Jan Emil Skiwski napisał artykuł o Irzykowskim *Klerk-kibic*, drukowany w czasopismie „Podbipięta", z 17 października 1937 r. (Nr 42).

[68] *Człowiek z pożaru.* Dramat w I akcie. Drukowany w „Prosto z mostu", 1937 r., nr 38—43.

[69] Redakcja „Pionu" ogłosiła w 1937 r., (nr 1 i 2) konkurs na nowelę. Do jury zaproszono: Zofię Nałkowską, Juliusza Kaden-Bandrowskiego, Karola Irzykowskiego, Jarosława Iwaszkiewicza i Ostapa Ortwina. W konkursie tym wziął udział K. L. Koniński. Jego nowelę — wyeliminowaną z powodu rozmiaru — *Straszny czwartek w domu pastora*, drukował potem Stefan Napierski w „Ateneum" (Na liście zgłoszonych na konkurs nowel została ona wymieniona pod godłem „Ktoś", „Pion", 1937 r., nr 19). O tym konkursie i noweli pisze Karol Irzykowski także w innych listach do Konińskiego, a mianowicie: w listach z 3. II. 1938, z 24. IV. 38 oraz z 31. V. 38.

Gdybym Pana miał tu pod ręką jako świadka, wielu rzeczy może bym nie robił albo robił inaczej.

Serdeczne pozdrowienia
i życzenia Wesołych Świąt

Karol Irzykowski

22

Warszawa, 3. II. 1938

Kochany Panie!

Przysłanie dwutomowej książki nie wstrzyma mnie od pisania do Pana. Przejrzałem ją powierzchownie, widzę zupełnie oryginalne wzięcie się do rzeczy, zapewne będą uchybienia w szczegółach, ale zdaje mi się, że czegoś takiego jeszcze u nas nie było. „Ludu" nie lubię, w jego walory odrębne nie wierzę, ale myślę, że książka Pańska wyświetli mi te sprawy. Mam nadzieję, że o niej coś napiszę, tym bardziej że mimo rozmiarów nie jest duża, gdy się odliczy teksty.

Pańska nowela zwróciła uwagę tych, co przygotowywali tj. przesiewali materiał dla jury. Przypisywali ją — Witkiewiczowi. Jednych brał Śląsk, drugich zagadnienie konsekwencji. Co do mnie postawiłem ją na drugim miejscu, proponując na pierwsze trzy inne nowele *ex aequo*. Wydaje mi się ta nowela złożona z dwóch części niepołączonych z sobą. W pierwszej jakby początek powieści, w drugiej związek wypadków, który może nie wymagał takiego przygotowania. Ten związek ma kilka dziur: nie wyjaśniona dość przekonywująco śmierć syna, i los żony. Rzecz cała przypomina mi nowelę Hebbla *Die Kuh* i mój przyjaciel Gross, który tak samo jak ja zna trochę niemiecką literaturę, także od razu wpadł na to zestawienie, gdym mu treść noweli opowiedział. Ale *Die Kuh*, oparta zresztą również na fakcie autentycznym wziętym z gazet, dziś działa na mnie raczej komicznie swoim prawie mechanicznym zahaczeniem się faktów. Zastrzegam się, że nie „posądzam" Pana o naśladownictwo, zresztą wzięcie sobie takiego wzoru nie uchybiałoby nikomu — ale byłby Pan to zapewne inaczej napisał.

Do Płomieńskiego dziś napisałem z warunkową zgodą. Znam go dobrze, swego czasu bardzo narzucał mi się na sojusznika w walce z Boyem. Przychodził do mnie i od razu zachowywał się tak, jak-

byśmy obaj coś specjalnego wiedzieli. Cóż, kiedy on sam tak źle i banalnie pisze, a megalomanię ma okrutną. Kłopotliwy jegomość. [...] koniecznie chciał, żebym mu tu w Warszawie wyrobił posadę w gimnazjum, a ja ani tyle wpływu nie miałem ani żadnego przekonania do niego. (Z pewnością on mnie uważa za megalomana!) [...]

Wysłuchałem ze wzruszeniem i sympatią Pańskiej autocharakterystyki. Ale takich rzeczy właściwie nie powinno się mówić drugim, aby ich nie wprowadzać w kłopot. Na niejednym miejscu mógłbym powiedzieć: *tout comme chez nous!* Lecz snadź Pan jeszcze intencji mego artykułu nie zrozumiał. Ja dążę do wyeliminowania charakterologii w ogóle, neguję ją, choć przyznaję jej wartość przejściową, orientującą. Każdy charakter jest tylko zatrzymaniem się na pewnym stopniu rozwoju. Chciałbym, żeby Pan wyczuł pewną wyzwalającą siłę tej formuły, a może ona wyda się Panu niemoralna.

„Jestem Łaszowski" [70] — w ten sposób przedstawiają się ludzie w pewnych dzielnicach Polski, to jest zwyczaj, żadna zarozumiałość. Z tym zw. spotykałem się w Warszawie — „jestem" znaczy tu tyle, co „nazywam się".

I muszę go jeszcze dalej bronić. Ł. gdy przyjechał na teren warszawski, miał wszystkie drogi otwarte. Mógł się od razu dostać do Skamandrytów, w „Wiad. Lit." przyjęto by go z otwartymi rękami, mógł iść tą najłatwiejszą drogą, którą poszło już wielu początkujących literatów: żyć dobrze z Boyem, Słon., Kadenem itd. A on od razu nie. Wzięły go z sobą panie do Paryża na kongres Penklubu, wszystko było dobrze i grzecznie, dostał się jak pączek do masła, podróż — na razie ulgowa — bankiety, przyjaźń Nałkowskiej, Parandowskiego, Słonimskiego, komitywa z tak samo myślącą zagranicą, pewność że to się co roku będzie powtarzać. A on nie, z pieska bolońskiego wylazła niewdzięczna żmija. Pan tej sprawy nie zna, Pan w ogóle nie zna atmosfery warszawskiej, gdzie półlewica inteligentna jest górą, wszystkimi rządzi, dyktuje opinie, tematy, zapatrywania. Te przemiany są w takim stadium, że sfery rzekomo uciśnione przez faszyzm są jednak wciąż jeszcze górą, że ten ucisk dodaje im tylko aureoli, że ich sposób myślenia i zachowywania się powtarza się nawet u tych, co ich zwalczają — np. Stan. Piasecki. Endecy i luzujący ich faszyści to chamstwo, oczywiście — ale tu ma się wybór: albo między beznadziejnym frazesem tej półlewicy, szczelnie już zaplątanej w sprzeczności i nie chcącej się

---

[70] Alfred Jan Łaszowski (ur. 7. VIII. 1912 w Tarnowie), krytyk, literat.

uczyć — a chaosem faszystów, falangistów itd., którzy zwracając się przeciw tamtym wzięli na siebie obowiązek szukania nowych dróg. W jednych i drugich nie wierzę, ale wolę już tych nieokreślonych. Powiada Pan, że Ł. byłby bolszewikiem, demokratą, dekadentem itp., gdyby to było *en vogue*. Tak jest, ale prócz „totalniaka" są jeszcze inne rzeczy dziś *en vogue*, i marksizm, i antyfaszyzm i na wszystkich stanowiskach można robić odpowiednie frazesy i miny i znajdować panienki, które za to buzi dadzą. O tym gdzie jesteśmy, do czego należymy, rozstrzyga zwykle przypadek. Gdybym był młodszy o 10 lat i wziął był udział w legionach, należałbym dziś do sanacji, robiłbym nowy „ustrój", eksperymenty, na jakimś naczelnym stanowisku. Gdybym miał dobra, byłbym konserwatystą lub zakutym endekiem. I tak dalej. I to wcale nie jest relatywizm, tylko obojętność dla formułki wyjściowej. Nie ma hasła ani partii, która by była absolutnie do odrzucenia, a wszędzie można coś dobrego zrobić, być twórczym, przebić się do nowej warstwy działania. Łasz. wybrał falangę, ponieważ zdaje mu się, że tam może „rozwinąć skrzydła", rezonować, robić ideologię, ustanawiać, dają mu taką kombinację wolności z posłuszeństwem, że poczucie wolności przeważa — wolności dla niego samego. Zapewne się zawiedzie, ale zawiódłby się tak samo wszędzie. Frazeologia wszystkich innych partii jest już znana, zbanalizowana. Nie rozumiem, dlaczego Pan go wyklina. — Niedziałkowski dodałby tu: jeżeli wszystkie partie równe, to dlaczego ten pan idzie tam właśnie, gdzie jest pełny żłób, a nie do nas, socjałów, którzy nic nie mamy i nic nie damy — ergo karierowicz. Tak jest, dla udowodnienia swojej bezinteresowności, ideowości, trzeba w Polsce być dziadem, zdychać z głodu, tkwić w dziurze tj. w partii, do której się nie ma żadnego przekonania, byleby ktoś nie posądził. Przecież kiedy z „Robotnika" wystąpiłem — a raczej mnie wystąpiono za to, że wszedłem do PAL-u, jaki rejwach powstał, choć ja nigdy do PPS nie należałem, w żadnych akcjach, naradach politycznych, nawet pochodach 1go maja udziału nie brałem. Bo dla nich mogłem mieć wartość o tyle, o ile bym PAL odrzucił, lub siedząc w PALu robił tam afronty, stawiał na porządku dziennym interpelacje o Berezę i więźniów politycznych itp. Wciąż wypominano mi, że Strug taki wierny, taki charakter, taki bezinteresowny — a on przecież miał kilka lat synekurę senatorską z ramienia PPS i do partii należał, był jej piewcą, chorążym, nie miał dzieci, zostawił żonie ładne własne mieszkanie, miał od prezydenta pensję, jeździł do Paryża, do Palestyny. I otrzymał nagrodę od Łodzi jeszcze wówczas socjalistycznej, którą mu ja zresztą wówczas wyrąbałem od endeków — podczas gdy dla mnie o takiej

nagrodzie socjaliści nie pomyśleli, wymieniali jako swoich chorążych sytego Boya i sytego Słonimskiego, którzy ich zresztą mieli gdzieś. Jest moda, żeby mówić o Słon.: wprawdzie Słon. taki a taki, ale za to ho ho, jego odwaga cywilna itd. Tak pisze wciąż Cat-Mackiewicz, teraz X. Pruszyński, i Pan też. Ale gdy się mówi o odwadze cywilnej, trzeba zawsze zważyć, jakie są stosunki materialne danego faceta. Słon. miewał kolosalne zarobki, jeździł do Brazylii za cudze pieniądze, ma udział w „W. Lit.", bierze pieniądze za swoją odwagę cywilną, która ostatecznie polega tylko na tym, że czasem uszczypnie Sławka lub Ignacego Matuszewskiego albo zapyta o coś ministra. Taka standaryzowana odwaga cywilna nie imponuje mi. W tej chwili ci sami ludzie, którzy wychwalają odwagę cywilną Sł., w „Epoce" wywlekają na światło dzienne moje bluźnierstwa o czynie popełnione przed 25 laty, co równa się szantażowi i denuncjacji. [...]

Odpisuję Panu więcej z pamięci i czytając miejsca w liście podkreślone. Ale widzę, że nie dość dobrze pamiętam. Np. na to, że z biegiem lat ma się coraz większe uczucie zdeterminowania charakteru, na to muszę się zgodzić. Lecz moja rozprawka o chlogii jest próbą obrony przeciw temu przymusowi. Teraz czytam małą broszurę chlogiczną Artura Schnitzlera [71], sławnego niegdyś dramaturga wiedeńskiego, z bardzo pomysłowymi schematami charakterologicznymi, na podstawie bujnego doświadczenia. Ma słuszność, zawsze, który takie schematy robi, ma słuszność, ale jest to słuszność jałowa. Nie powinno się ulegać determinizmowi, on i tak zrobi swoje aż nadto dobrze, trzeba go przynajmniej intelektualnie przezwyciężać, ratować się, nie być tylko wciąż bitym. Wola żłobi sobie i tak swoje krużganki, ale od nastawienia, od przesądów dużo zależy. Mimo runu na odkłamywanie w życiu jest jeszcze tyle rzeczy nie odkłamanych, nie z braku odwagi lecz z braku przenikliwości.

Widzę tu ustęp o Napierskim. Jego aforyzmy, przynajmniej ostatnie, są szkicami do artykułów, coś tak jak u Nietzschego. Wytykając nadużycie słówka „jest" i definicji miałem głównie Nap. na myśli — u mnie jest tego niewiele. Dawniejsze jego wyczyny były lepsze. Zresztą trzeba odróżniać aforyzm od epigramu. Dobrym epigramatystą jest Rzymowski w *Polskie, arcypolskie*. Ale ostatecznie i tu rozstrzyga treść ponad formą. Rzymowski ładnie to robi, ale jego orientacje są zdawkowe i ostatecznie uprzykrzają się.

Że Łasz. wdrapał się na moje plecy, aby się wydać większy? Nie, tego nie było, nie chwalił się mną w swych artykułach, ani

[71] Artur Schnitzler, pisarz austriacki (1862—1931).

mnie — pochłonięty bywa samą rzeczą, on się nie tylko zapala ale i spala, jak żyd. To mi się w nim nawet podoba, on suchot dostanie. Trzej ludzie mnie w Polsce interesują: on, Pan i Kołaczkowski, jako próby drogi klerkowskiej. Koł. w tej chwili jest na przełomie, terroryzuje ministra, chce się czegoś doigrać, eksperymentuje, lewica bije mu brawo bo niby to wali w rząd, ale jemu chodzi o sprawę czy o etykę. Pisał o nim do mnie Kaz. Wyka, czyby PAL nie wdał się w tę historię, na razie nic jednak zrobić się nie da.

Cieszę się, że Pan już zdrowszy i nawet do Krakowa Pan pojechał, piszę jednak pod dawnym adresem

Serdeczne pozdrowienia

Karol Irzykowski

PS. Prócz czterech poprzednio wyliczonych zajmuje mnie także klerkowski los Jerzego Brauna. Ma on największe dane po temu, aby jako reprezentant „duchowców" zepsuć szyki politykom, ma pismo, pilność, młodość — a jednak ze swoim wrońskizmem nic nie potrafił zrobić. Ma za mało odpowiedniego temperamentu czy talentu publicystycznego, gdy wysunie się poza teorię i dotknie praktyki, mówi banalności, które i bez Wr. powiedzieć się dadzą.

Co do Łasz. jedno zastrzeżenie. Jeżeli on powołuje się na mnie, to tylko z wdzięczności za to, że spośród tutejszych literatów przyjąłem go najbardziej po ludzku. Intelektualne przepaście między nami widzę jednak na każdym kroku i od tej strony mnóstwo rzeczy mi się w nim nie podoba. Cała jego gwara filozoficzna, dynamizm, myślenie „całościami", antidemokratyzm, bawienie się w irracjonalizm, bawienie się różnicami w poczuciu czasu, jego zachłanny, nieumiarkowany i nieporządny styl, a przede wszystkim odkrywanie Ameryk. Właściwie żaden jego artykuł nie podobał mi się w wykonaniu, ale każdy zawierał także myśli, jakich by nikt inny w Polsce z literatów nie powiedział. Jeżeli dotychczas nie poróżniliśmy się, to tylko dzięki jego dobrej woli, bo ja korzystam z praw starszeństwa i zrzędzę. Wiem, że po prostu mu zazdroszczę. I zdaje mi się, że on zjechał na złe drogi — ech nie dlatego, że przystał do faszystów — lecz że w ogóle przystał do polityki, która go wyssie i ogłupi. Za wcześnie przypadły mu role wyższe, ale temu to już sanacja winna. On powinien był jeszcze sam się uczyć zamiast uczyć drugich.

K I

23

Warszawa, 24. 4. 1938

Kochany Panie!

Pomimo nieprzeczytania jeszcze Pańskich książek miałem nieraz zamiar napisania do Pana, lecz nie wiedziałem czy Pan jest w Krakowie czy w Zakopanem, a prócz tego — moja zwykła prostracja duchowa. — Co do noweli to szkoda, że Pan do nich pisał, moja wina, że nie zawiadomiłem Pana o tym, że nowelę i tak wyeliminowano ponieważ jest za długa, więc przekracza warunki konkursu. Może się to stało dlatego, żeby oszczędzić Kadenowi fatygi, najopieszalszemu z jurorów. Zresztą wiem, że i Iwaszkiewicz i Ortwin zwrócili na nią uwagę — czy także Nałkowska, nie wiem. Ja ją wymieniłem w liście nowel nadających się do drugiej nagrody. No, ale już przepadło.

„Zwrotu"[72] teraz nie czytuję, zdawało mi się, że przestał wychodzić. — Co do listu Pańskiego, jeszcze nie spalony, los jego zawieszony. W ogóle skoro się „zbliżam do grobu" sprawa listów zaczyna — nie zaczyna, bo już dawno niepokoi mnie niesamowicie[73]. Ta skwapliwość, z jaką się listy wydaje — a zarazem ta zupełna obojętność współczesności względem nich, i gorsza od obojętności perfidia lub arogancka wyższość. Mam ochotę wszystkie listy do mnie spalić, postarać się o swoje i to samo z nimi zrobić — na wszelki wypadek wydałem polecenie, aby w razie mojej nagłej śmierci urządzić tu dużo całopaleń. Niegdyś my-

---

[72] „Zwrot", tygodnik Frontu Morges (Morges, miejscowość w Szwajcarii, gdzie mieszkał Paderewski) ukazywał się w Katowicach pod redakcją Ryszarda Świętochowskiego (syn Aleksandra Świętochowskiego). Stanowił przedłużenie czasopisma „Odnowa" (wychodziło w Warszawie) zawieszonego przez rząd sanacyjny. Front Morges, formacja polityczna, powstała przy współpracy I. Paderewskiego, Wł. Sikorskiego i W. Witosa; celem jej było zjednoczenie stronnictw opozycyjnych wobec rządów Piłsudskiego. W obu tych czasopismach, „Odnowa" i „Zwrot", znajdują się liczne artykuły K. L. Konińskiego.

[73] Ciekawie na temat zagadnienia listów pisał Karol Irzykowski w artykule *Nieoficjalna literatura* — drukowanym w „Świecie" z 20 września 1913 r. (Nr 38). — Fragment z tego artykułu zamieścił Irzykowski w książce *Słoń wśród porcelany* (s. 167): „Prawdziwa korespondencja... nie jest wymianą myśli i uczuć, komplementów lub dowcipów, lecz żywym dramatem, który trzeba nie odegrać, lecz rozegrać z poczuciem sceniczności. I można ubolewać nad tym, jak mało dramatyczne jest wychowanie dzisiejszego człowieka, jak mało ma on w ogóle poczucia sceniczności, jak mało dba o zespół, a jest tylko lepszym lub gorszym solistą".

ślałem, że coś z tych korespondencji, z tego mojego krzątania się około własnej i cudzej duszy, bo są jeszcze i fragmenty jakichś pamiętników, dzienniki przez kilkanaście lat nie prowadzone i wynurzające się potem znowu — że coś z tego wyniknie, coś co nada sankcję zebraniu tego wszystkiego w całość, wg wielkich wzorów literatury. Stało się inaczej, a nie mam jeszcze odwagi przyznać się do tego. — Całkiem inaczej jest np. z Nałkowską. Ta ma czas, pisze pamiętniki, listy pisane do siebie grupuje w paczusie i każda jest obwiązana wstążeczką, z objaśnieniami zapewne, fryzuje swoją przeszłość i o ile możności teraźniejszość, mumifikuje się już zawczasu dla historii literatury. No, ale i Goethe tak samo robił. Może to nawet obowiązek? Ale ja jeszcze mam resztki pietyzmu wobec życia.

Sprawa p. C. interesowała mnie bardzo [74]. Nie wiem, czy Panu jest znany atak Rzymowskiego na mnie z powodu moich wydanych ongiś *Aforyzmów o czynie* i *Tajników bohaterszczyzny?* Odpowiedziałem na ten atak w „Pionie" rozmyślnie słabo [75]. Ale sama możliwość pojawienia się takiego ataku po 25 latach wyjaśniła mi, że niczego nie dokonałem prócz wydania kilku książek, to znaczy zapisania się na liście kandydatur do wykopalisk literackich.

Podjęta przez Pana kwestia determinizmu jako mającego równe szanse z indeterminizmem interesuje mnie wciąż najgłębiej. Praktycznie Pan ma rację, pojąc się goryczą determinizmu i pocieszając się tym, że za to przynajmniej nie schodzi się jeszcze głębiej (to jest świetna myśl Pańska, z której później skorzystam cytując). Ale Wells opisał taką degryngoladę w *Podróży w czasie* i nawet marksista Bucharin (rozstrzelany teraz) przewiduje, że rewolucja i ewolucja w kierunku socjalistycznym może się nie udać. Spengler — te same perspektywy. Już podczas wojny miałem wrażenie, że zaczyna się koniec świata na raty, a gdy obserwuję dzisiejszy chaos, choćby tylko w literaturze, to nie kończące się nigdy nieporozumienie i zalew nowymi wybuchami głupstwa,

---

[74] Głośno było przed wojną 1939 r. dokoła docenta Uniwersytetu Wileńskiego, Stanisława Cywińskiego, którego — w roku 1938 — pobito, uwięziono i następnie postawiono w stan oskarżenia o rzekome zniesławienie pamięci Marszałka Piłsudskiego. Cywiński był wybitnym znawcą poezji Norwida, o którym napisał szereg prac.

W zbiorze listów do K. L. Konińskiego są także liczne listy Stanisława Cywińskiego, który Konińskiego znał jeszcze z czasów studiów uniwersyteckich w Krakowie; wśród nich także listy z okresu „sprawy Cywińskiego" z kopiami pewnych dokumentów sądowych.

[75] Artykuł Rzymowskiego (*Andrzej Strug i Karol Irzykowski. Dwaj ludzie — dwa żywoty*) ukazał się w „Epoce" (nr 3, 4 i 5). Odpowiedź Irzykowskiego (*Jubileusz mojego grzechu*) — w nrze 11 „Pionu".

które może tylko ja jeden niesprawiedliwie jako głupstwo odczuwam — słyszę w tym jakby wskazówkę: już się wynoś.

Ale dlatego też wydawało mi się, że tę kwestię czy det. czy indet. należy wcielić do samej charakterologii i badać charaktery przy nieustannym utrzymywaniu tego niezdecydowania. Ja także przeżyłem takie walki rzeźbiarskie jak Pan. W swoich *Prolegomenach do ch-logii* sprzed 20 laty[76], jeszcze nie całkowicie wcielonych do moich nowych wywodów, określiłem charakter, jako to wszystko, czego w danym człowieku nie rozumiemy. — Jeszcze co do det. i indet., tę sprawę rozstrzyga b. gładko Payot we wstępie do swojego zresztą moralizującego *Wykszt. charakteru*: że nawet jeżeli det., to przecież nie wiemy jakie ono jest, ile jest w nim możliwości, może ukrytych, i zawsze, gdy się ktoś zmienił, możemy powiedzieć, wskutek czego tak się stało, ale nigdy przewidzieć. Utitz radzi sobie z tym problemem tak, że przyjmuje charaktery plastyczne, giętkie, i twarde, ale to jest wybieg formalny.

A co do literackiej strony to autor może pisać i wg metody det. i indet. Jeżeli det., to jest praktyczne, daje wyraźne kontury i jest „przekonywające" bo „prawdopodobne", nadaje się do szkolnych zadań np. opisać charakter Bogumiła w *Nocach i dniach*. Zwykle są ubogie takie charaktery, bez gry antynomicznej. Nazywa się je w krytyce „konsekwentnymi". Ale Szekspir dawał charaktery indeterministyczne, wieloznaczne, tym się różnił ponad Moliera, jakże ubogiego! Czytałem słuszną obserwację, że Szekspir daje katastrofy charakterów. Otello nie jest wcale zazdrośnikiem, Hamlet chwiejnikiem. Ale autor w ogóle nie jest obowiązany do zgodności z żadną rzeczywistością.

Ale właściwie już zbierałem się do Pana pisać z powodu Pańskiego artykułu w „Marchołcie"[77], gdy przyszedł list Pański. Dziękuję Panu za zrobienie wyjątku dla mnie. Styl Pański mocno się zmienił — stał się barwny, żywy, lecz aż zanadto podniecony. Stylolog policzyłby, ile w nim jest cudzysłowów i słów wziętych z gwary codziennej. Daje Pan cięgi Hitlerowi. [...] Ja jestem tak przeładowany nienawiściami, że się cieszę z tego, że nie potrzebuję nienawidzić Hitlera. Mam wobec niego raczej życzliwość neutralną. Anschluss wywołał we mnie odruchy melancholijnej sympatii, choć wiem oczywiście, czym to grozi Polsce. Natomiast wzbiera we mnie coraz większa nienawiść do Francji i Anglii, które się tak dały zła-

---

[76] Por. „Museion", 1913 r., zeszyt VIII. (Fragment tego artykułu znajduje się w książce Karola Irzykowskiego *Słoń wśród porcelany*).

[77] *W sprawie Ch. O. Ś.* („Marchołt", 1938 r., nr 3 i 4).

pać.. Okpił ich Hitler, ciekawym czy okpił i Becka. Gdy sobie wyobrażam miny tych panów ministrów, jak muszą udawać, że wszystko wiedzieli, robi mi się wesoło.

Tymczasem serdeczne pozdrowienia
załączam
Karol Irzykowski

**24**

7. 5. 38.

Kochany Panie!

Odsyłając Panu nowelę, muszę jeszcze wrócić do mojej „życzliwej neutralności" wobec Hitlera i Pańskiego „a-pfe!" wobec tej mojej postawy jako niegodnej klerka. Powiada Pan, że to jest korzenie się przed siłą. Otóż dalibóg to nie jest moja pobudka psychologiczna, albowiem na szczęście jesteśmy praktycznie od tych rozgrywek oddaleni, a to co się u nas dzieje, ma tylko daleką analogię z hitleryzmem i jego powodzeniami. Moja pobudka jest inna. Chodzi o to, jak faszyzm został od razu zanotowany na giełdzie literacko-intelektualnej w Polsce, bo to mnie najwięcej interesuje i dotyka. [...] Na tym polu, które mnie obchodzi, a tym jest Wielka Dyskusja, uznaję faszyzm jako partnera, robię to z poczucia sprawiedliwości, i tutaj nie jest on silny.

Ale bliżej się teraz przypatruję Pańskim zarzutom i zapytuję: nawet gdyby, zasadniczo, dlaczego ja nie miałbym także raz stanąć, czy stać po stronie silniejszej, powodzeńszej, zwycięskiej? Czemu ulegać szantażowi? *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.* Co prawda wychowałem się w tej atmosferze litości, ujmowania się za maluczkimi itp. A Żeromski niepospolicie później tę postawę we mnie umocnił, wpływ jego był silniejszy niż np. wpływ Nietzschego. Może winna temu była i moja sytuacja życiowa, gdyż byłem zawsze w stanie klęski i odwrotu. Ten humanitaryzm osobisty wyrządził mi mnóstwo decydujących szkód, traktuję go w sobie teraz jak nałóg. Już nie wspominam o filozoficznych uzasadnieniach: Hegel, Bismarck, Brzozowski. Rozważałem te sprawy nieraz i ,,biłem się z sobą". Siła czasem bywa także pokrzywdzona, gdy jest zszantażowana. Ile razy stawałem po stronie — czy dla — słabszości, ze złym sumieniem. Czemu wciąż trzymać ze słabszymi, dlatego że słabsi? Gdzie logika? Tęskniłem po cichu do tego, aby do czegoś należeć, przyłączyć się,

nie być samym — nie osiągnąłem tego, w pełni, ale zasadę w sobie przewalczyłem.

Inkryminowanego listu jeszcze dziś nie posyłam, bo chcę prędko to wysłać

W „Roczniku Literackim" za 1936 pisze o Panu Zawodziński str. 38: „(Wiersze M. Szukiewicza) i dziś mogą budzić odzew uczuciowy i być punktem wyjścia refleksji filozoficznej, dowodem obszerne studium o kosmogonii poetyckiej S., o micie metafizycznym stworzonym w jego poezji, studium napisane przez tak głębokiego myśliciela i wykwintnego znawcę literatury, jakim jest K. L. Koniński".

Serdeczne pozdrowienia

Karol Irzykowski

**25**

Warszawa, 31. V. 38.

Kochany Panie!

Kłócąc się ze mną, przeszkadza mi Pan w podziękowaniu za Pański dobry — dobry pod kilku względami — artykuł o Irzykowskim [78]. Czytałem go raz, i nie więcej, z uczuciem szczęścia, bo cóż więcej może uszczęśliwić autora jak nie to, że napisał rzecz piękną. Zresztą wiem, że Pan jest moim znawcą i nawet nagana z Pańskiej ręki miałaby w sobie coś dobrotliwego, wynagradzałaby się tą głębokością, w której już my wszyscy, grzesznicy, spotykamy się. To mnie wiedzie też w sam środek naszego sporu. Obawy Pańskie o mnie są niesłuszne, moja dusza klerkowska będzie w każdym razie zbawiona. Ale niech Pan nie ma mi za złe, że ja, który w życiu gromadziłem w sobie więcej nienawiści niż miłości, w tym wypadku jestem uboższy o jedną nienawiść. Sprawy faszyzmu, demokracji wciąż się teraz ocierają o mnie, byłem na kilku dyskusjach, poczułem w sobie wracające stare nałogi, ale się jeszcze nie zorientowałem, trzeba by trochę poczytać. Tu i owdzie ktoś wymieni klerkostwo, ale zawsze jako prostą neutralność intelektualisty.

Czytam nieco Pańską antologię, to znaczy Pańskie komentarze do niej. Stanowczo, jako badacz ma Pan za wiele namiętności

[78] K. L. Koniński, *Ostatnia książka Irzykowskiego* (w „Ateneum", maj 1938, nr 3) w artykule tym zajmuje się autor książką Karola Irzykowskiego *Lżejszy kaliber*.

i indywidualności, komentarz — może tylko dla mnie — pochłania teksty. Nadmierna skłonność do twórczości samych metod i zasad — czyli filozof. Czy już ktoś pisał o tym? Coś czytałem, ale było to zupełnie szablonowe.

Jeszcze muszę Panu donieść o posiedzeniu sądu konkursowego „Pionu", że na początku i Nałkowska i Iwaszkiewicz wyrazili żal, że *Straszny dzień* został wycofany. Dopiero potem ja ujawniłem Pańskie nazwisko. Miałem napisać artykuł o konkursie, ale wobec tego, że „Pion" nie płaci i zalega mi z dużą kwotą, a nadziei nie ma, żeby się to zmieniło, muszę pilnować pewniejszych interesów literackich.

Bardzo ubolewam nad tym, że Pan się znów gorzej czuje, ale lato swoje zrobi. Ja się też tym pocieszam, ale takiego maja jeszcze nie było. W tej chwili nawet jestem przeziębiony, katar, gardło. A takie urgensy śmierci czynią mnie lekkomyślnym, zamiast odwrotnie. Coraz więcej u mnie zaległości. Trudnię się szachami więcej niż kiedykolwiek. Na boku kombinuję komedię 3 aktową — ileż takich planów u mnie pozostało tylko dla mojej zabawy. A czy Pan co kombinuje? Najwięcej satysfakcji daje dramat, ale wystawić trudno.

Spodziewam się, że jeszcze przed moją wizytą w Zakopanem listownie zobaczę się z Panem

Serdeczne pozdrowienia

Karol Irzykowski

**26**

Warszawa, 3 lipca 1938

Kochany Panie!

Proszę zawsze jak najgorliwiej wykonywać swoją misję „przyjaciela od prywatnych szykan" — przydaje mi się to. Moja „postawa wewnętrzna" jest zaniedbanym przedsiębiorstwem i na razie nie czuję nawet potrzeby puszczania go w ruch; nie przeszkadza mi to w pracach i w gestach, a zawsze są zajęcia i sprawy, które nie pozwalają mi się skupić. Trzeba by na to nie mieć bieżących obowiązków. Albo mieć takie szanse jak Brzozowski, który całe życie się „ustosunkowywał" do najwyższych zagadnień i tym wypełniał swoje książki. Czyli jak powiada Stein Kamieński bolszewik [79]: wciąż łatał swoje stłuczone garnki.

---

[79] Henryk Kamieński (1883—1935 ?). Właściwe nazwisko: Henryk Stein. Krytyk literacki, publicysta, działacz polityczny. Działacz SDKPiL

W tej chwili mam na głowie trzy odczyty, więc taki sam kłopot jak Pan. Dlatego do książki Pańskiej, po powierzchownym zaznajomieniu się z nią, nie przystępuję jeszcze, ale recenzja będzie na pewno zrobiona. Tymczasem muszę jeszcze przeczytać dwa dramaty, które świeżo wyszły.

Co do Zakopanego to kwestia Pańskiego dachu komplikuje się, ponieważ ja przed odczytami muszę być zupełnie nerwowo wypoczęty i spokojny, nie rozkołysany rozmowami itp. Dlatego proszę Pana o pomoc w wyszukaniu dla mnie pokoju cichego, w którym bym się mógł dobrze wyspać i rano i po południu, psy, dzieci, koguty, aeroplany, radia itp. są mi bardzo niepożądane. Czasem są jakieś lokalne hałasy i niepokoje, które przeszkadzają więcej od aut. Rzadko udaje mi się osiągnąć ideał. Licząc się z tym, że pierwsza noc jest zawsze niepewna, przyjeżdżam o ile możności na cały dzień przed odczytem. Więc chciałbym w Zakopanem spędzić już noc z 23 na 24 lipca. Ewentualnie zatrzymałbym się w Z. do końca kursów.

„Pion" wydał numer specjalnie poświęcony mojej osobie [80]. Przywiozę go Panu. Nie ma tam jednak ani jednego artykułu, który by się umył do Pańskiej rozprawki o *Pałubie*. Chciałem zatamować wydanie tego numeru, ale już za późno, nie można było dobrym ludziom robić przykrości.

Serdeczne pozdrowienia łączę
Karol Irzykowski

**27**

Wisła, 22. 7—38

Kochany Panie!

Wg wszelkiego prawdopodobieństwa i programu nawiedzę Pana jutro, tj. w sobotę około 7-ej wieczór [81]. Tak przynajmniej wyliczam sobie pociągi, a rozkład jazdy jest dość zagmatwany. Dobrze mi tu było, ale obowiązki wzywają. Może Płomieński będzie wolał,

---

i KPP, w latach 1918—1925 członek kierownictwa KPP. Później, przebywając w Związku Radzieckim, zajmował się głównie krytyką literacką. W r. 1931 ogłosił próbę marksistowskiej historii literatury polskiej.

[80] „Pion", 1938 r., nr 24/25.

[81] Karol Irzykowski w Zakopanem w r. 1938 był jednym z prelegentów wakacyjnych kursów naukowo-literackich, zorganizowanych z inicjatywy: Stanisława I. Witkiewicza, J. Eug. Płomieńskiego i K. L. Konińskiego. Pierwszy kurs miał miejsce w 1937 r. K. Irzykowski wygłosił tam dwa odczyty:

1) 25. VII. (1938 r.) *O współczesnej dramaturgii w Polsce*

2) 26. VII. *O plagiacie.*

żeby zamiast o plagiacie mówić o metaforze, ten odczyt tutaj się podobał. Cieszę się bardzo ku widzeniu się z Panem

Serdecznie pozdrawiam

Karol Irzykowski

28

Warszawa, 8. 8. 38

Kochany Panie!

*Pisarzy ludowych* już przeczytałem, z trudem lecz i z satysfakcją, chciałbym napisać a tu dziś telefonuje do mnie Napierski o art. o Świętochowskim. Uchyliłem się, proponuję mu o Panu. On: dobrze, bo właśnie mam już jeden gotów na ten sam temat, i drugi jeszcze art. o Pańskiej książce jest zapowiedziany, polemika, więc będą nawet trzy [82]. Nie wiem, czy ta metoda jest dobra dla pisma — ja drugiego art. już nie wytrzymuję — ale główna rzecz, czy dobra dla Pana. Co Pan na to? Może nie posyłać Nap-mu lecz gdzie indziej?

Jutro jadę na 10 dni do „Mądralina" (dom Kasy im. Mianowskiego pod Otwockiem), tam proszę napisać. Skrypt o met. [83] proszę odesłać do Warsz. do 20 bm. Potem pojadę do Gdyni na wykład. Miłe wspomnienie zostawiło mi obcowanie z Panem, ale za samym Zak. nie tęsknię.

Jutro wyślę Panu *Teorię listu* [84] — coś jeszcze miałem posłać, ale już nie pamiętam.

Serdeczny uścisk, Pani Stefanii ucałowanie rączek

Karol Irzykowski

---

[82] W czasopismie „Ateneum" (pod redakcją Stefana Napierskiego), 1938 r. Lipiec—Wrzesień, nr 4—5, ukazał się trójgłos o książce K. L. Konińskiego *Pisarze ludowi*, zatytułowany: *Spowiadanie ludowości*. Wzięli w nim udział: Karol Irzykowski, Stanisław Czernik, Antoni Andrzejewski.

[83] Zdaje się chodziło o skrypt odczytu Karola Irzykowskiego o metaforze, który Irzykowski pożyczył Konińskiemu będąc w Zakopanem. (O tym odczycie K. Irzykowski wspomina w swej kartce do K. L. Konińskiego z dn. 22. VII. 38). K. L. Koniński w jednym ze swych zeszytów w r. 1938 wynotował pewne myśli z tego skryptu, zaznaczając przy tym: „Irzykowski o metaforze, rękopis 11. 8. 1938".

[84] Irzykowski ma na myśli książkę Stefanii Skwarczyńskiej: *Teoria listu*, Lwów 1937.

29

22. XII. 1938

Kochany Panie Karolu!

Żadne przyczyny tego rodzaju, jakie mi Pan przypisuje, nie zraziły mnie do Pana, jest Pan takim samym „w życiu” jak w listach. Przyczyny są: 1° nie lubię teraz pisać listów, choć niegdyś lubiłem bardzo; 2° miałem napisać do Pana list specjalny o ortografii, wyliczający mnóstwo wypadków, kiedy przed ostatnią reformą zaczęto pisać różne słowa razem, ale książek u mnie się namnożyło takie mnóstwo, że szukanie wśród nich kosztuje mnie potem bolu serca. Ale jeszcze nie daję za wygraną i ten list napiszę. Na razie zwaliło się na mnie dużo roboty, tej błogosławionej i przeklętej — pierwsze, że się wygrzebię z długów nieco, drugie, że na parę miesięcy jestem zakorkowany. Przy tym widzi Pan zawsze na końcu roku są dla mnie różne finisze, które zwykle kończą się dla mnie klęską; ale już się przyzwyczaiłem. [...]

Pan oczywiście posądzał mnie, że kocham żydów. Et co tam, kocham czy nie kocham, Gross jest moim przyjacielem, a Taëni-Feigenbaum siedzi mi już od roku na karku, ciągle zajmuję się wydobywaniem go z Wiednia, już znienawidziłem go, bo dla niego tłukę głową o mur, ale robię uparcie próby. A Pan sobie tylko z daleka jest filosemitą czy humanitarystą i gderanie na demoralizację świata dobrze Panu robi.

Wypadki polityczne mało mnie interesują, chyba od tej strony, że każą opróżniać strych z papierów i książek a maski gazowej nie dają, zresztą moja młodsza córka, która się na tym zna, powiada, że maska by mi się na nic nie przydała. Teraz znów wzywają mnie do komisariatu Obrony Przeciwlotniczej. Bardzo biurokratycznie to robią. Ale ponieważ Pan mówi o gestach, rzeczywiście brak było ze strony Polski wielkiego jagiellońskiego gestu (podanie ręki Czechom). Czemu? Tajemnicza przyczyna, minęła moda na gesty. Czyn! — realny! — Brzozowski zabił gest, niech Pan sprawdzi w jego *Legendzie*, co on tam wypisuje o geście. Może nawet miał rację, może ten gest, o jakim mówiła Młoda Polska, był czym innym. Ale od tego czasu jakoś realizm równa się krótkowzroczności. Musi Pan jednak także przyznać, że do tego gestu, o jakim Pan myśli, trzeba było dwóch.

Tyle na razie, aby dać znak życia i przy sposobności życzyć Kochanemu Państwu Wesołych Świąt i szczęśliwego Nowego Roku.

Serdeczne pozdrowienia
Karol Irzykowski

**30**

24. 6. 39

Kochany Panie Karolu!

W tym roku od samego początku byłem zagwożdżony w niebywały sposób, i to beletrystyką. Najprzód powieści kilkanaście dla czterech wieczorów radiowych, potem dla „Rocznika Literackiego" tyleż dla działu przekładów z niemieckiego, który w tym roku opracowałem dodatkowo poza moim działem dramaturgii, a i ten wymagał w tym roku czytania większej ilości dramatów książkowych. Opchałem się powieściami, bez żadnego pożytku dla duszy. Prócz przygodnych artykułów już prawie nic nie robiłem i czułem się zwolniony od pobocznych wyskoków pilności. Pańskie listy zaś zadają mi zawsze pensum. Kwestia była, kiedy to Pan mi napisze: jak tam jest z tą „neutralną życzliwością" dla Hitlera? — i ja będę musiał napisać jakąś obronę czy wytłumaczenie swego stanowiska. Nie lubię zaś teraz eksplikować się, pozostawiam myśli w stanie nierozwiniętym. Nie chcę się kłócić z Panem, nam obu to szkodzi na zdrowiu. Ale parę uwag. Historia nie była nigdy tak dramatyczną. Niemcy dyktują światu to co oni nazywają *das Gesetz des Handelns* i zaczyna się gra o rzeczy wielkie, że tak powiem metafizycznie wielkie. Niemcy nie mają słuszności co do nas i co do Czech, ale mają słuszność wobec Anglii i Francji, państw pasibrzuchów. Ale tak jak tragiczny bohater z konieczności brną w coraz dalsze winy. *Summum ius summa iniuria.* Sowiety nie skończyły swej partii, a może ją przegrały, wykazując, że klasy odradzają się, teraz grają Niemcy. W zasadzie jest to i nasza sprawa, sprawa równości państw i majątków narodowych, ale my z różnych przyczyn (ukraińcy, żydzi) tej sprawy sami rozgrywać nie możemy. Dlatego nasza sprawa gdańska jest dziwacznym węzłem słuszności i niesłuszności. Poddanie się Czechów było mistrzowską sztuczką historii. Oczywiście i ja stałem na stanowisku: można było być wielkodusznym, pomóc Czechom, albo oni mogli nas prosić o protektorat. Nie wiem, kto sobie tam w brodę pluje. Ale słyszałem też takie zdanie, które mi trochę przemówiło do przekonania: gdyby nie nasz ówczesny sojusz z Niemcami, Hitler zwróciłby się przeciw nam, nie przeciw Czechom.

I teraz nagle ucichły wszystkie sprawy ideologiczne zasadnicze. Różne moje kampanie literackie i ideowe, które przygotowywałem, są jakby bezprzedmiotowe. Chamstwo literackie pozostało na placu. Ja, chociaż mam sobie wiele do zarzucenia z powodu mego lenistwa, umywam ręce: nie miałem gdzie pisać, wszystkie najlepsze posady recenzenckie (krytyckie) są w rękach tzw. twórców (Kaden,

Wierzyński, Parandowski, Wołoszynowski, Kołoniecki). Pan zaś może sobie oglądać zupełne bankructwo swojej „Ch. O. Ś." Artykuł s. Teresy w „Verbum" mimo komplementów świadczy, że i oni „mają swoje (tzw.) zdecydowane oblicze" [85].

Oni już nic na świecie nie zrobią, chrześcijaństwo stało się nieszkodliwe ale i nieskuteczne, jak lekarstwo za długo zażywane. Pisma z szacunkiem będą zamieszczać zawsze różne encykliki i enuncjacje wielmożów kościelnych, rojące się od truizmów. Truizmy nie mogą być zbawienne. Wśród mojej najnowszej lektury była sławna książka sławnej Gertrudy von Le Fort *Chusta Weroniki*. G. L. F. to pionierka katolicyzmu na Niemcy, a Maria Winowska jest w Polsce jej ambasadorką. Znowu ta Łaska, Łaska! Łaska, która i Andrzejewskiemu w głowie zawróciła. Póki tego ćwieka się nie pozbędą, póty będę zawsze wolał protestantyzm obchodzący się bez Łaski. Parę lat dzięki przychylnej dla mnie atmosferze Lasek czekałem, co stamtąd wypromieniuje, ale zawiodłem się zupełnie. S. Teresa ma nastawienie akuratnie „Wiadomości Literackich" i wszelkie odpowiednie sympatie i orientacje, katolicyzm, Mauriac i Maritain nic jej na to nie pomogą. Gojawiczyńska to autorka dla jej gustu; ks. Korniłowicz z daleka roztacza nad tym wszystkim opiekę a tą broszurą [86] zdyskredytował się w moich oczach zupełnie. Trzeba będzie zdychać bez tzw. pociech religijnych, tak jak się żyło.

Powyższe moje wynurzenia wtórują Pańskim rozczarowaniom co do Brzozowskiego. Właściwie on był zasadniczym rozczarowaniem mego życia. Ale wcale nie dlatego, że zdradził czy nie zdradził. Sprawa jego zdrady nie jest jeszcze rozstrzygnięta. Dokument, o którym Pan słyszał, był reprodukowany w „Niepodległości", i był rozpatrywany przez tutejszy klub polonistów „Klin". Wyrażono wielkie wątpliwości co do wartości dowodowej tego dokumentu, wobec kpt. Kalińskiego z Archiwum MSWojsk. Może to być po prostu tylko powtórzenie bakajowskich twierdzeń. Ale grzechem głównym Brz. był jego sposób pisania, jego hucpa [87] na idee, wywołująca niesumienność, wreszcie obrzydliwe kaznodziejstwo. Przed x laty pisałem o nim jako o producencie wódki, wtedy rzucił się na mnie ostro Błeszyński. Zresztą zrobiłem dla Brz. tyle ile

[85] Artykuł s. Teresy franciszkanki w „Verbum", Nr 3, 1938 r. — polemizujący z rozprawą K. L. Konińskiego *W sprawie Ch. O. Ś.*, drukowaną w „Marchołcie".

[86] W 1939 r. ukazała się w Warszawie (Biblioteka Akcji Katolickiej, „Nowa Seria", nr 16) broszura ks. Korniłowicza — *Chrześcijańska odbudowa świata w świetle nauki o Ciele Mistycznym. Rozważania nad rolą duszpasterza w akcji społecznej.*

[87] hucpa — oszustwo, łgarstwo, bezczelność.

żaden literat polski dla drugiego literata nie zrobił, choć on wyrządził mi śmiertelną szkodę. Teraz wyjdą jego wykłady *Światopogląd pracy i swobody* stenografowane przeze mnie. Będę się starał, żeby Pan jakoś otrzymał bezpłatnie tomy dotychczasowe. *Legendę* mogę Panu posłać w starym wydaniu już teraz. Niech Pan mi łaskawie odeśle książeczki, które są u Pana. „Pion" zapewne zostanie wskrzeszony jako miesięcznik pod redakcją Skiwskiego, może Pan będzie tam pisał. Nie mam już teraz tyle cierpliwości dla Pańskiego pisma, więc może nie odpisuję na wszystkie punkty i może się — mijamy. Zarzut „inteligenckiego podejścia" — 3/4 literatów polskich wychowało się na floskułach bolszewickich, [...] Światopogląd Brz-go (praca) zwyciężył i oto jakie skutki. Z tej strony ja patrzę na sytuację: co on narobił. Oczywiście nie on, tylko jego mistrzowie Rosjanie (trzeba by zajrzeć do Michajłowskiego). Teraz wyjeżdżam na parę tygodni do Mądralina, aby jeszcze przed wojną odetchnąć sosnami.

Serdeczne pozdrowienia Panu, żonie i synowi

K. I.

**31**

Kaunas, 1929 m. 28 lipca men.

Kochany Panie Karolu!

Niespodziewanie piszę do Pana z Kowna, dokąd mnie zagnała wycieczka Związku Lit. Pol. Toby było coś dla Pana, rozmyślać nad możliwościami ugody lub unii polsko-litewskiej, co do której wszyscy tutaj wyrażają sceptyczne opinie. Może by Pan jaki artykuł o tym napisał, ja za mało mam danych, dopiero od kilku dni zajmuję się tą kwestią i czuję się za mało patriotą polskim, aby się do niej rozpalać. Ale sentymentalizm literacki gra we mnie. Ponieważ z ludźmi nie bardzo się porozumieć można — język litewski jest nam nieskończenie bardziej obcy niż ruski, czeski, chorwacki itp. — więc krajobrazy. Kowno jest małe i ładne, „tonie w zieleni". Najpiękniejsze: z dachu kościoła i kolegium Jezuitów, gdzie uczył Mickiewicz, widok spływu Wilii z Niemnem, gdzie to „Niemen w gwałtowne pochwyci ramiona" [88]. Właśnie zachód słońca błyszczący i podwójny — odbity w wodzie — podkreślił to miejsce. R. Dobrowolski powiedział: Scena erotyczna. Płynęliśmy też stat-

[88] Por. Pieśń o Wiliji z *Konrada Wallenroda*.

kiem w górę Niemna, wytrwale po obu stronach doliny piękne lasy, zameczki, ruinki itp. Miałem też sposobność jechać łodzią przez Niemen na drugą stronę, zamaczałem palce, woda była ciepła od deszczu z poprzedniej nocy. Psychologia: im bardziej mojej ojczyzny nie kocham, tym bardziej mógłbym pokochać Litwę. Były „incydenty", o których by długo trzeba się rozpisywać, chcąc wyłuszczyć ich przesłanki. Niestety zdrowie mi nie dopisuje, opuszczam niektóre fragmenty wycieczki, nie wiem czy jutro zdobędę się na jazdę autobusem do Połągi.

A teraz wracam do Pańskiego listu. Pańska spowiedź — ze spowiedzi była dla mnie „przeżyciem", ponieważ uważam spowiedź za klerkowską, utopijną instytucję, która nie wiadomo skąd znalazła się w katolicyzmie. Wszystko zależy od tego, kto spowiada, czy potrafi być zastępcą Boga. Gimnazjalne wspomnienia spowiedziowe zostawiły na mnie złe wrażenie. Dziś przyłącza się do tego skrupuł inny: co do ekshibicjonizmu, jak to przezwyciężyć? Ale podziwiam Pańską odwagę. Chciał Pan być z sobą w porządku. Ale ostatecznie został Pan tym samym. Utwierdził się Pan tylko w swoim, nadał Pan temu „swoje" wyższą sankcją. Będzie Pan dalej zjeżdżał to, co Pan zjeżdżał, i gotował w sobie krew. Ja też nie widzę innej drogi. Przebaczenie! — przebaczenie jest zubożeniem duszy, zemsta jest jej amplifikację metafizyczną, zemsta jest czymś nierealnym, przebaczenie jest z rzędu korzyści praktycznych. Żyli ludzie, których kości wykopałbym z grobu, aby się na nich zemścić. (Czy to ta dzika Litwa mnie tak usposabia?)

29/7 Niemożność udziału w zbyt uciążliwych wycieczkach (7 godzin autobusem do Połągi) trzyma mnie w hotelu, to samo pp. Gałuszków oboje chorych. Brak polskiego słownika, przewodnika, planu, utrudnia mi przechadzki nawet w samym Kownie. Jest tylko plan litewski, bardzo źle zrobiony. Za to czytam jedną publikację niemiecką, z której dowiaduję się wielu nowych dla mnie rzeczy. Ach, my literaci naprawdę nic nie wiemy. Może osobiście pomówię z Panem o tych sprawach. Ale w tej chwili już mnie to wszystko nic nie obchodzi. Niech sobie politycy, dyplomaci, wojskowi robią co chcą. Chciałbym już wracać. Niczego i z nikim się tu nie dogadam. Może zainicjuję Towarzystwo Polsko-Litewskie w Warszawie, ale jestem za stary aby się tak szarpać. Na równi interesuje mnie korespondencja między Abelardem a Heloizą, którą wziąłem tu z sobą.

Nie mogę zakończyć nie podziękowawszy Panu za rozsnucie mi swoich myśli o spowiedzi. Chociaż one mnie nie zachęciły. Wydaje mi się, że Pan — przynajmniej w tym jednym wypadku — był podobny do Brzozowskiego, który się też spowiadał. O wiele

trudniej spowiadać się przed zwykłym, cywilnym człowiekiem. Tego B. nie uczynił! — chociaż często robił minę po temu. — Nie na wszystkie kwestie listu odpowiadam, bo nie mam go przy sobie. Rzecz Skwarczyńskiej o listach może Pan trzymać u siebie, inne przy sposobności Pan prześle. Żal mi Pana niezmiernie, że Pan tak przykuty do krzyża, znowu. Trzeba żeby Pan próbował napisać dramat, to ryzyko, powieść łatwiej zbyć, ale dramat daje większą satysfakcję. Choć rzadko, ale będę do Pana wciąż pisywał, tylko że niezbyt w związku z Pańskimi listami.

Serdecznie Pana ściskam, małżonce serdeczne ukłony

Karol Irzykowski

**32**

Warszawa, 8. III. 40

Kochany Panie!

Pańską kartkę dostałem dopiero wczoraj, córka ją zabrała jadąc do Krakowa dwa tygodnie temu i teraz przywiozła. Podczas gdy Pan uratował moją podobiznę, ja nie uratowałem, ani nie ratowałem, Pańskich listów, spaliły się razem z moimi meblami, biblioteką, obrazami, notatkami mieszkaniem. Dodatnie strony tej zimy były: brak „sezonu", gazet, czasopism lit., odczytów, premier, krytyk może odpoczywać, przeczytać coś mądrego, grafomania cudza nie dociera do niego, może się oddać grafomanii własnej, o ile jej nie stracił razem z 12 kg własnej żywej wagi jak ja. Dyskutowaliśmy tutaj tylko o — jedyna nowalia — książce Stachniuka *Dzieje bez dziejów* [89]. Nowaczyński uważa go za olbrzyma, ja nie. Pan dopiero teraz spisuje swój światopogląd, a „uczniowie" St., smarkacze 20-letni, już mają sw-pogląd! mówią o „postawie Zadrugi". Wszystko małpowanie. Piszę również powoleńku klerkowską książkę (rozdział: analiza, rozmowy, ukończony), trzeba uporządkować rachunki z tym światem, skoro się otrzymało takie ostrzeżenie. Przecież taka strata jest półśmiercią, wraca się do życia jak po letargu. Zresztą jest mi lepiej niż niejednemu. Cząstka emerytury, przez zimę zasiłki — które teraz już ustały — utrzymywały mnie na powierzchni. Wiosna teraz idzie, to uleczy Pana, jeżeli Pan zimę prze-

[89] Jan Stachniuk: *Dzieje bez dziejów* (*teoria rozwoju wewnętrznego Polski*, Wydawnictwo „Zadruga", 1939 r.). Książka wyszła z drukarni 16 sierpnia 1939 r. i została „cicho" rozprowadzona w pierwszych miesiącach okupacji. O „Zadrudze" i o „postawie Zadrugi" pisze Jan Stachniuk we wstępie do innej swej książki *Człowieczeństwo i kultura*, Poznań 1946.

trzymał. Cieszę się, że Pan istnieje, zachęcam do pisania wszechstronnego. Co za dziwne wakacje dla literatów! Gdyby jeszcze wygody były, ale dużo czasu zabierają drobne zabiegi. Polecam zasadę: zwieźć pod dach! — choćby nawet w gorszej formie. Ale że wszyscy teraz także piszą, więc i czytanie jest Bogu miłe. Ściskam Pana, ukłony rodzinie

Karol I.

**33**

3. II. 41.

Kochany Panie Karolu!

Dziękuję Panu za wiadomość o sobie, a jeżeli nie zaraz odpisywałem, to dlatego, że odzwyczaiłem się od tego dzikiego pisma. Przede wszystkim składam wyrazy współczucia z powodu śmierci Ojca Pańskiego, którego szkoda że nie znałem bliżej. Te dawne struktury umysłowe, pogrobowców pozytywizmu, szczególnie mnie pociągają; mierzę siebie samego nimi. Kol. Czosnowskiego, który miał teścia w Lanckoronie, prosiłem, aby wywiedział się o Pana; nie mógł się jednak nic dowiedzieć, jego teściowie zresztą już tam nie mieszkają. Tymczasem nadchodzi list Pański — gdy już Wyka zawiadomił mnie o miejscu Pańskiego pobytu.

Moje losy można opowiedzieć krótko: przez 2 lata biedowałem, teraz od września wiedzie mi się lepiej, daję lekcje stenografii, polskiej i niemieckiej, w szkole. Jedna córka jest kelnerką, druga ma zajęcie na prowincji. Napisałem dramat 1 aktowy wierszem, zacząłem diatrybę klerkowską „Wyspa" [90], teraz biorę się do Literatury Polskiej lat 21. Na razie jednak muszę się przygotowywać do lekcji, bo nie mam rutyny w tym fachu i w teorii jestem słaby. Napisałem dwa dobre wiersze.

Zainteresowało mnie Pańskie zajęcie się logiką [91]. W ciągu tych 2 lat bowiem i ja otarłem się o ten przedmiot, mianowicie przeczytałem, z mozołem, *Logikę* Crocego — jedną z uratowanych książ-

[90] O tej samej zamierzonej książce pisze Irzykowski w liście do Konińskiego z 20. IX. 1937 r.

[91] K. L. Koniński zajmował się specjalnie logiką i pozostawił z tej dziedziny kilka dużych i niewykończonych rozpraw (pisanych w ciągu wojny). Oto ich tytuły: *Wprowadzenie do logiki, Logika formalna, Rachunek zakreślników, Kwadrat implikacji, Z teorii zbioru, Rozważania o sylogizmie, Rzecz, Zbiór, Wielość*. Pozostał po nim stos notat do logiki, dość znacznej objętości, w arkuszach, w osobnych zeszytach, na marginesach książek.

żek — doszedłem w ten sposób do kilku nowych dla mnie zagadnień, ścieżek i wertepów. O logistyce wyraża się Croce tak ujemnie, że mnie brak wiadomości o tej dziedzinie przestał martwić. W każdym razie nie otrzymam już na tej drodze tych objawień, których nie mogę mieć na innej drodze.

Trzy moje książki są u Pana; gdyby Pan mógł, prosiłbym o ich zwrot, to da mi złudzenie odrastania mojej biblioteki. Radbym też mieć Pańską książkę o literaturze ludowej, lecz jeśli Pan nie ma egzemplarza, to niekoniecznie. Wspomnę o niej w swojej Literaturze, ale do tego daleko.

Swoje skrypty niech Pan chowa i pisze jak najwięcej; jeśli nie można lepiej, to niech będzie gorzej. Zasypmy nadchodzące pokolenie!

Szkoda, że nie mam czasu wszystkiego gruntownie przeczytać (szkoła! a prócz tego wciąż tu wyrabiają cuda z oświetleniem elektr.).

Serdeczne pozdrowienia tymczasem
łączę, Pani ukłony

Karol Irzykowski

## SPIS LISTÓW KAROLA IRZYKOWSKIEGO DO KAROLA LUDWIKA KONIŃSKIEGO

w porządku chronologicznym:

1. List: Warszawa 5 lipca 1931.
2. List: Warszawa 25 lipca 1931.
3. List: 27. XI. 1931.
4. List: 29/12 1931.
5. List: Warszawa 22/IV 1932.
   Tu: Załącznik do listu: Przepisany ręką Karola Irzykowskiego wyciąg z dzieła: Utitz, *Charakterologie* 1925, s. 263.
6. List: Warszawa 19 maja 1933.
7. List: 15. XI. 1933.
8. List: Warszawa 30 grudnia 1933.
9. Kartka: (Warszawa) 26. II. (1934 r.)
10. List: Warszawa 24. X. 1934.
11. List: Warszawa 15. XI. 1934.
12. List: Warszawa 9 grudnia 1934.
13. List: 19. II. 1935.
14. List: Warszawa 7 stycznia 1936.
15. List: 7. III. 1936.
16. Kartka: 23. 5. 1936.
17. List: Warszawa 2/6 1936.
18. List: Warszawa 27. X. 1936.
19. List: Warszawa 20 września 1937.
20. List: Warszawa 7 października 1937.
21. List: Warszawa 18 grudnia 1937.
22. List: Warszawa 3. II. 1938.
23. List: Warszawa 24. 4. 1938.
24. List: 7. 5. 38.
25. List: Warszawa 31. V. 38.
26. List: Warszawa 3 lipca 1938.
27. Kartka: Wisła 22. 7. 38.
28. Kartka: 8. 8. 38. (Warszawa).
29. List: 22. XII. 1938.
30. List: 24. 6. 39.
31. List: Kaunas (Kowno) 28 lipca 1939.
32. Kartka: 8. III. 40.
33. List: 3. II. 41.

STANISŁAW PIGOŃ

# UWŁASZCZENIE LITERACKIE CHŁOPA*

## 1

Żwawo płyną wody w Nidzie i prędko zmienia się czas; z nim zaś po trosze i struktura aparatu odczuwania. W tym samym „Głosie", który między współpracownikami liczył także Dygasińskiego, ukazywać się poczną niebawem opowiadania Żeromskiego, między nimi i takie, co ekstatycznie podnoszą człowieczą godność chłopa. Zaledwie przewróci się karta w kalendarzu wieków, a ludzie w Polsce czytać będą *W roztokach* Orkana i *Chłopów* Reymonta. Na potoczne pojęcia sprawiedliwości społecznej wpływać one będą wyraźnie choć z wolna.

Wzgardliwy, nierzadko nienawistny stosunek do chłopa długo jeszcze co prawda snuł się jak dym gryzący po uczuciowości polskiej. Jak długo? — unaoczni nam jeden jaskrawy przykład.

Kiedy Żeromski w tok *Wiernej rzeki* (a wpierw jeszcze w jedną ze scen *Róży*) wplótł obraz — nie wiem, zasadny, czy bezzasadny, w każdym razie nie uzasadniany — jak chłopi powstańca rannego i bezbronnego, wlokącego się ku wsi wyśmiewają i obrzucają grudami, młody abiturient jednego z gimnazjów warszawskich takim pokwitował to odzewem:

„Na widok oślepłego, okulałego, ociekającego krwią człowieka — w brutalnej naturze chłopstwa nie budzi się żaden instynkt współczucia i miłosierdzia, o których z pozornym przejęciem co niedziela wysłuchuje kazań z ambony kościelnej. Ci ludzie są całkiem wyzuci z elementarnych uczuć człowieczeństwa, są to karykatury

* Pod tym tytułem prof. Stanisław Pigoń połączył w jeden szkic — przeznaczony do nowego zbioru jego prac — rozważania drukowane z okazji pięćdziesięciolecia ukazania się *Chama* Orzeszkowej, a także podsumowanie dyskusji na temat wizerunku chłopa w twórczości Dygasińskiego, a zakończył szkic uwagami, które tu zamieszczamy, na marginesie powieści J. G. Pawlikowskiego *Cisonie*, (wyd. Znak, 1963).

stworzeń boskich, doszczętnie zmaterializowane, pozbawione wszelkich aspiracji, wszelkiej miłości sprawy polskiej w ogóle, tonące wyłącznie w zwierzęcym egoizmie kastowym". [1]

Mniejsza o rozswawolonego łobuza, który to napisał, boć przecie nie wziął tego z Żeromskiego, lecz z siebie. Ważne jest, że w tamtej szkole ktoś musiał nastawiać jego umysł i serce. Kiedy zaś w *Książce maturzystów* (1913) drukowano tę jego wypowiedź, ktoś *Książkę* musiał redagować i tę pozycję zaaprobował. Ktoś uważał, że jest w porządku, gdy się na przedprożu niepodległości lży w ten sposób podstawową warstwę narodu. Ktoś z elity inteligencji stołecznej. Musi zainteresować, kto i po co w ten sposób nastawiał umysły młodzieży. Przecież naówczas nie tylko w zaborze austriackim ale i w rosyjskim wieś uczestniczyła już szeroko w życiu politycznym a nawet upominała się o miejsce równorzędne w gospodarstwie narodowym. Z kart „Siewby" i „Zarania" padały w tym kierunku twarde postulaty. No, przejdźmy mimo.

W Polsce zjednoczonej atmosfera się pod tym względem zmieniła gruntownie, ale się też i skomplikowała w inny sposób. Stronnictwa chłopskie miały już dużo do powiedzenia w grze politycznej. Bywały też ostro atakowane. O niedojrzałości chłopów czy też o ich przyrodzonych przywarach gęsto pisało się w prasie. Przejdzie dwadzieścia lat, a Juliusz Kaden-Bandrowski w *Mateuszu Bigdzie* unaoczni to wszystko najdobitniej. Nie same kwiaty sypano pod nogi ludu-ostoi i ludu-zbawcy.

Fermenty te oczywiście znalazły szerokie odbicie w literaturze, zwłaszcza w powieściopisarstwie naszym owych czasów. Nikt nie powie, że panowała tam monotonia. W ujmowaniu społecznych problemów wsi sposoby powoli się zmieniały. Tradycyjny schemat konfliktu trwa jeszcze, ale i on powoli się przeistacza. Stosunki pańszczyźniane zachodzą w niepamięć, wzorzec antagonizmu: wieś—dwór zaczyna więdnąć. Jeszcze się go próbuje galwanizować przestawiając układ antagonistyczny na: dwór — czeladź i parobcy, czy dziedzic-kapitalista—wyrobnicy czy tp. Ale na ogół są to już wietrzejące nawyki kompozycyjne. Obok nich zjawiają się nowe ujęcia: kmieć—chałupnik, chłopi i rządząca większość polityczna, czy zgoła chłop a panujący ustrój polityczny. Każde z tych rozróżnień znajdowało wyraz w koncepcjach po-

---

[1] E. Świerczewski, *Stefan Żeromski i Wierna rzeka. Parę uwag i refleksji*, w tomie: *Książka maturzystów*. Warszawa 1913, s. 157. Cytuję z przypisów do M. Dąbrowskiej *Pism rozproszonych*. Kraków 1964, t. I, s. 539. — Nazwisko autora nie brzmi nam obco. Nosił je obrotny i hałaśliwy krytyk teatralny. W czasie wojny można je było znaleźć w prasie tajnej na liście tych, co z wyroku władz polskich zostali powieszeni za współpracę z Niemcami. A taki się wydawał siarczysty patriota!

wieściowych i nie trudno byłoby popodstawiać tu nazwiska twórców czy tytuły utworów.

W niniejszej potrzebie wystarczy trzymać się toru wytyczonego i wymierzonego w rozważaniach nad *Chamem* Orzeszkowej. Wracamy do pytania przewodniego, jak w literaturze współczesnej — poza konfliktami płynącymi z takiego czy innego porządku świata — odsłania się charakter chłopa sam w sobie, w miazdze swego istnienia, w rdzennej istocie, w jakich wymiarach ujmuje się tam ludzką jego godność.

## 2

Żeby pisarz mógł pokusić się o pokazanie wierne, o „wizerunek własny", tzn. właściwy, żywota człowieka wiejskiego, musi uczynić zadość elementarnemu, trudnemu warunkowi, winien ustalić sobie właściwy punkt widzenia i potrzebną odległość: zdobyć się na artystyczne, a więc bezinteresowne, życzliwe zarazem zaciekawienie, przyjąć należytą postawę wyjściową: ani powyżej, ani poniżej, ani obok, ale w sam raz. W naszym wypadku nie może to być postawa ani tkliwego rozrzewnienia, ani gniewnej pasji, nie ma zmierzać do mentorskiego pociągania za połę sukmany czy to w tę, czy w tamtą stronę. Kategorycznym imperatywem musi być prawda, śledzona czujnym i sprawiedliwym, choć przyjaznym wejrzeniem. Najbliższym takiej postawy był u nas Reymont.

Spośród pisarzy nam współczesnych jednego zwłaszcza można i należy wskazać, co tę postawę przyjął najwłaściwiej. Był nim niedawno zmarły Jan G. H. Pawlikowski (zm. 1962). Pisarz nierychliwy, rzadko przypominał się czytelnikom, a że do tego z upodobaniem okrywał się zasłonami pseudonimów, przeszedł więc mało zauważony w sądach literackich. Ale w sprawie, która nas tu obchodzi, zajął pozycję przodującą.

Choć urodzony w rodowym gnieździe Pawlikowskich, w Medyce, wrósł był jak najgłębiej i najrzetelniej w góralszczyznę. Toteż uwagę jego od wczesnych lat skupili na sobie ludzie wiejscy tego właśnie regionu. Syn ekonomisty, rozkochanego w przyrodzie, ale i w poezji, znakomitego wydawcy i komentatora Słowackiego, Jana Gwalberta, skojarzył w sobie również głód widzenia realnego świata z wrażliwością poetycką. W oba te ramiona swego uposażenia duchowego ujął miłościwie wieś i człowieka prostego. Wyniknęła stąd urocza *Bajda o Niemrawcu* (1928), a wyniknąć miała rozległa saga rodu Cisoniów. Zły los sprawił, że wielkie

dzieło to dociągnięte wcale wysoko, nie doczekało się zakończenia.

Michał Pawlikowski wydając drukiem to nieukończone dzieło brata pobudza wyobraźnię czytelnika, by szukała satysfakcji w wypełnianiu luk. „Może, posiłkowany planem całości, znajdzie radość współtwórczą własnej wyobraźni w uzupełnianiu sobie brakujących ustępów. Bywa przecie i to, że taka swoboda bardziej jeszcze podnosi walory nieukończonego dzieła, trochę tak, jak z posągiem starożytnym, nie mającym rąk". [2]

Nie pójdziemy wszelako za tą zachętą, nie będziemy dochodzić, w jakim geście miałyby być splecione brakujące ręce torsu. Dostępny oku trzon dzieła mieści w sobie dostateczny ładunek bogactwa. Rozpędem głównego zaciekawienia szukać go będziemy w zakresie odsłonionej tam psychiki chłopskiej.

Porządkiem naturalnym, na wsi szczególnie stosownym, saga miała objąć dzieje rodu w ramach trzech pokoleń, a więc tyle, ile ich ogarnia normalnie pamięć z osobistego doznania i oglądu: dziad, ojciec i syn. Cisonie — to stary ród góralski. Z dalekiej, zamglonej już przeszłości majaczeje przodek Joachim, co jeszcze za Augusta III uzyskał w tej królewszczyźnie lokację na sadybę rodową. Bliżej, ale również przez omglenie tradycji poznajemy pradziada Bartłomieja, żołnierza austriackiego i dezertera-zbójnika z czasów wojen napoleońskich. Bezpośrednio patrzymy na koleje życia, fragmentarycznie odtworzone, dziada Mikołaja Wargatego, także za młodu zbójnika, potem powstańca chochołowskiego, wreszcie sercem do ziemi przypisanego gazdy-gospodarza. Bezpośrednio zaś, twarzą w twarz obcujemy z jego synami: Jędrzejem, spadkobiercą ojcowizny, i młodszym, Wawrzyńcem, co przez szkoły wyszedł ze wsi i jako profesor gimnazjalny wszedł w inteligencję. Wnuk Andrzej, syn Jędrzeja, lekarz i rzeźbiarz, przewija się raczej jako element pośredni. W centrum mieszczą się trzy postaci: Mikołaj, Jędrzej i Wawrzyniec, one też nas tu przede wszystkim interesują.

W tych trzech kondygnacjach rodu obchodzą autora fenomeny indywidualności, każda inna, zależnie od warunków życiowych, w jakich im przyszło wewnętrznie się formować, ale też w granicach kapitału rodowości, który przekazuje się prawem dziedziczenia i wewnętrzną więźbą spaja generacje. Elementem takiego kapitału w rodzie Cisoniów jest uzdolnienie artystyczne, wypowiadające się u dziada i ojca w ciesiołce (budarstwie) i rzeźbą w drzewie, u wnuka zaś w zamiłowaniu i uzdolnieniu rzeźbiarskim już

[2] Jan G. H. Pawlikowski, *Cisonie*, Kraków 1963, przedmowa Michała Pawlikowskiego.

bez ograniczeń. Spaja zaś ich wszystkich więź jeszcze silniejsza, przyrodzona i nierozerwalna, która w różnych położeniach życiowych wyraża się różnie, ale za fundament ma charakter, kaliber wewnętrzny. Wyraża się też właśnie w chłopskości.

Co się na ten charakter składa, w czym jest istota „cisoniowości", jak się ujawnia wierzytelna chłopskość tych ludzi? Do odpowiedzi, która stanowi dla nas istotę sprawy, dojdziemy kolejnymi zakręgami.

### 3

Tak się wydaje, jakoby autor wziął sobie za zadanie dać ów „wizerunek własny" chłopa ujęty nie tyle w rodzinnym, zadeptanym toku żywota (choć i tego tam nie braknie), ile na wielkich zakrętach losu, kiedy to w samej swej naturze ujawnia się właściwy grunt moralny jego charakteru, głębinna jego ścizna. Jedna zaś i druga warstwa istnienia miała być ujęta przez pryzmat rzetelnego realizmu wysokiej próby. Te właśnie decydujące zakręty, te węzłowe procesy potraktował autor szczegółowo i starannie i te na ogół powykończał, zostawiając sobie obrobienie wiążących je przęseł jako zadanie późniejsze. Są one i dla nas wagi nieco pomniejszej, to zaś nam pozwala traktować wykończone części jako podstawę w danym razie wystarczającą. Nie chodzi bowiem o analizę i ocenę całego dzieła, ściślej biorąc, pozostałego torsu, ale właśnie o ów wizerunek chłopskości.

Rysów jego nie skupił autor na jednej postaci. Takiej postaci centralnej, jednego bohatera tam nie ma, chodziło przecież o sagę nie jednostki lecz rodu. Jeżeli nawet jedną z osób wysunął na plan pierwszy i ukazał najszczegółowiej, z głęboką sympatią, to właśnie ujął jej owej przedstawicielskiej znamienności. Wawrzyniec Cisoń jest synem chłopskim, który wyszedł ze wsi nie zrywając z nią więzów uczuciowych, a wszedł w inteligencję, stanął w szeregu budowniczych kultury umysłowej.

W tym charakterze pokazał go autor szczegółowo, a uczynił to ze szczególną starannością i upodobaniem. Jeżeli która z postaci powieściowych bierze czytelnika w posiadanie uczuciowe, to właśnie on. Tęgi fachowiec, nauczyciel światły, pociągający wychowawca, zacny człowiek — ma w sobie urok wybitnej indywidualności. Nie brakło takich w dziejach naszego szkolnictwa. „Wawro" przywodzi na pamięć czcigodne postaci Jana Czubka, Stanisława Smreczyńskiego, Jakuba Zachemskiego, wydaje się ich rówieśnikiem i druhem. Niemniej to już — chłopskiego pochodzenia,

ale zawszeć inteligent. Chłopskość jego odsłania się pośrednio w specyficznym układzie spolaryzowania wewnętrznego, skojarzenia instynktu z intelektem. Znamion istnej chłopskości szukać będziemy gdzie indziej: u jego ojca i u brata.

Mikołaj Cisoń, wciągnięty przez Prokopa Wałaszka, przyjaciela nieboszczyka ojca, także dezertera, zbójnikował w młodości przez jakieś lat kilkanaście. Uratowany przed pościgiem żandarmskim przez opatrznościowe wydarzenie, ustatkował się, ożenił, osiadł na swej polanie, co mu zresztą nie przeszkodziło, by wziąć udział w poruszeństwie chochołowskim 1864 r. Milczek, w sobie zawzięty, szedł jedną drogą, od której zboczeń nie uznawał, trwał w swojej chłopskości przy gospodarce. Pod naporem, jak się zdaje, żony dał wprawdzie młodszego syna do szkół, ale po jej śmierci a na rok przed maturą ściągnął zdolnego chłopca do domu: niech gospodaruje!

Obchodzą nas motywy tego postępku. W pomieszczonej na wstępie zwięzłej charakterystyce osób powieści powiedziano o nim: „Trzeźwy i sceptyk, na starość zgryźliwy, nauce syna niechętny". Nie wiadomo, spod czyjego pióra wyszła ta charakterystyka, autora czy wydawcy; w każdym razie nie dość dobrze przystaje ona do wizerunku danego w samej powieści. Dwa zwłaszcza określenia chciałoby się w niej zakwestionować. „Sceptyk"? Być by mogło, ale w opowiadaniu rys ten bynajmniej nie został wydobyty. Ale żeby nauce syna przeciwny był przez zgryźliwość, to już wręcz nieprawda. Motywy swej niechęci odsłonił Mikołaj zupełnie wyraźnie. Miał on mianowicie odrazę do tego, co górale nazywają „ceperstwem", do kultury inteligenckiej lichego pokroju, nie chciał dać syna na cepra. Ceperstwo miał za tę rozkładającą rdzę, co osiada na szczerym, otwartym gruncie charakteru. Tego się dla syna bał. Tłumaczy mu więc:

„Chłopu ta nie potrzebne nauki! Kie fce chłopem ostać, uconość mu telo płaci, co psu piąta noga". W jego oczach uczoność, wyszkolony rozum to nie wydoskonalenie, raczej zepsucie, owocem jego sztuka cygaństwa i obłudy. Z dwojga złego już by wolał zbójnika.

„Cy to se taki jenteligent więcy na łaskę boskom zarobi bez to ze nie zabija, nie kradnie i nie nastawia karku — ba, delikatnie śpekuluje, ucenie z drugiego skórę drze, a wse mu hadwókacka sprawiedliwość basuje?" (178).

Więc nie zgryźliwość wchodzi tu w rachubę, raczej prostotna uczciwość, nie z usposobienia płynie owa niechęć do kształcenia intelektu, ale z czujnego i gorzkiego doświadczenia. Uczoność a uczciwość to nie to samo. Gdy mu syn zdoła to przeświadczenie nadwątlić — ustąpi. Jak widzimy, motywy postępowania zako-

twiczone są w nim głęboko, nie pod warstwą spekulacji i rachuby racjonalnej, lecz w instynkcie prawości, w spodniej caliźnie charakteru. Kieruje się statecznością. Statek — ten wyraz wydaje się w naszej potrzebie najwłaściwszy. Stateczny to zrównoważony, rzetelny, niezawodny, prawy w znaczeniu jeszcze staropolskim. „Stateczność Jego — tarcz i puklerz mocny".

Oto jedno ze znamion wewnętrznej godności chłopa, które autor *Cisoniów* dostrzegł, chciał wydobyć na jaw i uwydatnić. Czyż powiemy, że nie rzeczywiste, nie zachodzące tam nigdzie, że skłamane?

4

Starszy syn Mikołaja, Jędrzej, jest z tego samego pnia, ale autor odkrywa w nim inne słoje. I on reprezentuje swoistą, na wsi częściej niż gdzie indziej występującą strukturę duchową. Przejęta z ojca przyrodzona stateczność jego ujawnia się jakby w jakiejś otoczce integralnej dobroci, życzliwości dla wszelkiego istnienia, dla bezpośrednio go otaczającego wykrawka świata. To też uwydatniono charakteryzując go we wstępnym konspekcie osób: „Człowiek spokojny i wielkiej dobroci". Dobroć to nie zdawkowa i nie ostentacyjna, ale zamknięta powściągliwie w samej tkance natury. Wydobywa się na jaw w momentach decydującej potrzeby.

Dwa takie momenty uwydatnił autor wyraziście, choć bez nadmiaru słów, raczej znaczącymi niedomówieniami. Oba zarazem wysoce znamienne dla dawnej obyczajowości chłopskiej, dojrzane zaś i oszacowane jak najcelniej.

Pierwszy z nich wiąże się z małżeństwem Jędrzeja. Doszło do niego w sposób dziwny. Brat jego, Wawrzek, już jako akademik, pokochał w sąsiedztwie dziewczynę i to z wzajemnością, która doszła wcale daleko. Chłopiec stanął w obliczu doniosłej decyzji: Brać Agniesię do miasta jako żonę — nie było sposobu. Rzucić naukę i wrócić na wieś? Kultura umysłowa zbyt silnie go już pojęła i trzymała. Wyczuwając jego szarpaninę i trzeźwo wszystko rozważywszy dziewczyna na małżeństwo się nie zgodziła. Ani tak, ani owak nic by stąd dobrego nie wyszło:

„Wawrzku, Wawrzku — upomniała go spokojnie — chojbyś się motał nie wiem jako, nike ty juz gazdom nie bedzies Chojbyś i prógował, to chyba ino Panu Bogu na despekt. Kiebyś ty miał gazdowskie pomyślenie, nie chciałbyś mie za zone. Słuchaj Wawrzek: i tak, i tak, cy byś tu ostał, cy nie — nie posłabyk za ciebie".

Zgnębionemu dorzuciła mimochodem:

„Wies co, kieby mie twój brat fcioł, wydałabyk się za niego” (193).

Kiedy to jej słówko doszło do Jędrzeja, nie rozprawiał i nic po sobie nie pokazał. „Wyjął tylko fajkę i zwykłym swym spokojnym głosem odrzekł:

— No to dobrze”.

Rozstrzygnął się los trojga ludzi. Autor, równie w słowach powściągliwy, niewiele o tym powiedział. Więcej zostawił wnikliwości czytelnika. Zmobilizowawszy ją, nie trudno się zorientować w położeniu. Agnieszka Jędrzejowi niewątpliwie z dawna nie była obojętna, a jej to zapewne nie było tajne. Zwrócenie się jej miłosne ku bratu, było dla Jędrzeja bolesne. Stateczna powściągliwość, wrodzona dobroć i życzliwość dla brata kazały mu jednak to wszystko w sobie zamknąć. Kiedy mu brat napomknął o chęci dziewczyny, on „wiedział już o tym. I jeszcze o czym innym, o czym nie wiedział Wawrzek: że jego pierwsze dziecko będzie dzieckiem brata”. Wawrzka ta decyzja obojga zabolała, bo już gubił rozeznanie w psychice bliskich mu wiejskich ludzi. „A przecież właśnie o nim przede wszystkim myśleli, a braterskie uczucie okazywali mu zawsze i wiernie. W mądrej rozwadze wypadało im postąpić jak z nie rozumiejącym życia chłopakiem. Bo uczoność to rzecz wielka i godna poważania, ale życie znów co innego. I tak było dobrze, tak było słusznie” (194).

Musi imponować bystrość rozeznania autora w tych trudnych sprawach. Obyczaj wiejski owoczesny rzeczywiście nie znał i nie dopuszczał na tym tle do rozdarć duchowych. Był właśnie drzewniejszy. Ponad nim przeszły bez śladu zarówno pańskie wydziwiania sentymentalne, jak i romantyczne rozpasania uczuciowości. Długo jeszcze w wiek XIX przechowała się na wsi zdyscyplinowana powściągliwość w wypowiedziach uczuciowych, przystojna męska wstydliwość, właśnie stateczność w rzeczach miłości. Tylko ktoś niepili na wsi brać to mógł za oschłość i grubiaństwo.

Ten surowy statek towarzyszy Jędrzejowi przez życie i nie opuścił go przy śmierci. Ujawnił to autor w jednej z głęboko przejmujących scen powieści. Temu trudnemu momentowi żegnania się z życiem przystoi również stateczna powściągliwość uczuciowa. Widywać można do dziś na wsi takie godne, uroczyste rozstawanie się ze światem. Poczucie ładu i tutaj nie opuściło odchodzącego. Jędrzej rozporządził roztropnie pozostawioną majętnością, ustalił sposób swego przyszłego pochowku. Chciał mieć przy sobie i objąć pogodnym spojrzeniem swoich bliskich, pożegnać pola i słońce. Właśnie jak przystało na odchodzącego go-

spodarza. Bo „chłop nie ucieka od myśli o śmierci, bliższa mu jest niż ludziom cywilizowanym, jak i wszystko co przyrodzone".

Jędrzej przeznał swój dzień. Kazał się ogolić, ubrać w czarną cuhę i doprowadzić do ganku. Rozejrzał się po świecie, pomilczał chwilę i powiedział żonie: „Dziś juz na mnie bedzie cas". A na jej uwagę, że przecież czuje się lepiej, objaśnił ją dobrotliwie i spokojnie:

„— Ba jakoz? Nie lekcejsa bedzie śmierzć, kie w sobie lepiej i w zgodzie z dopustem bozym?" (212).

W szacunku chłopskim, rozumianym i akceptowanym przez autora, dobra stateczność to jedna z najwyższych osobistych wartości wewnętrznych, zarazem jeden z najcenniejszych filarów życia społecznego. Także charakterystyczna dla człowieka, co życie bierze na serio i wypełnia je uczciwą pracą. To także jakby odblask boskości w nim. W te wartości wprowadza nas autor wyposażając w nie słusznie, uczciwie i po prostu człowieka wiejskiego. Nie bywa ona ponad jego miarę i jest wyznacznikiem godności. Toteż podana została przez powieściopisarza jako coś zwyczajnego.

Nie trudno dostrzec, że idąc w ślad za autorem *Cisoniów,* obracaliśmy się w tych samych głębokich sferach duchowości, które odsłaniała Orzeszkowa opowiadając dzieje Pawła Kobeckiego. Oboje oni wskazując fenomeny wzniosłości wewnętrznej, odsłaniają zarazem jej fundament. Nie jest on czymś sprzecznym z duchowością chłopską. Nie zależy od ogłady, nauki, nie jest funkcją wyostrzonego intelektu, ni wysubtelnionej psychiki, ale spleciony jest z istotą człowieczeństwa. Autor *Cisoniów* zadając się wiele z światem ludzi prostych, gdy go odtwarzał w swej pięknej, głęboko mądrej i uczciwej powieści, określił stan rzeczy jak najcelniej: „Miłość, mądrość, szlachetność i jakie tam są jeszcze wielkie słowa — to wszystko było u nich tylko prostym chłopskim instynktem" (195).

## 5

Przed blisko stu dwudziestu laty zdarzyło się, że Mickiewicz w związku z zapowiedzią księgarską nowego „Słownika języka polskiego" opracował dla przykładu leksykograficznie jeden wyraz: *„Cnota".* W opracowanie to włączył sposobem podówczas u nas jeszcze niebywałym szkicowe ujęcie dziejów tego wyrazu, tzn. granic i przemian jego semantycznych w ciągu lat. Podniósł tam, że określenie „cnotliwy" stało się w dawnej Polsce niemal synonimem wyrazu: szlachetny i że było używane wyłącznie w odniesieniu do ludzi pochodzenia szlacheckiego, jeżeli

zaś do zwierząt czy przedmiotów, to tylko z ograniczeniem do tych, co były ukształtowane ręką czy też staraniem człowieka. Mówiło się więc wówczas: „cnotliwy hetman", można było powiedzieć: „cnotliwy koń czy pies", „cnotliwa strzelba czy szabla", ale nie można było powiedzieć tak o chłopie, w ogóle o człowieku niższego stanu.

„Nigdy ten wyraz nie stosował się do chłopa (poczciwy), Żyda (łebski), Cygana (zmyślny), ani do żadnego człowieka obcego narodu" [3].

Określenie zatem: „cnotliwy", jak herb, jak klejnot było związane z przywilejem, miało znaczenie kastowo ograniczone. Dziś może się nam to wydać osobliwością nie do uwierzenia, a było faktem samo przez się zrozumiałym, zwyczajowo czy słownikarsko ustalonym, w połowie wieku XIX jeszcze sprawdzalnym. Warto sobie to uprzytomnić i zestawić z dzisiejszym stanem rzeczy, żeby nabrać pojęcia, jaki to od tamtego czasu dokonał się w naszej leksyce w obrębie tego jednego hasła przewrót. Nie trzeba wskazywać, że przewrót w słownictwie przyszedł w ślad za przewrotem w stosunkach społecznych.

Przemiany językowe dokonują się w tempie znacznie wolniejszym niż ekonomiczne, nawet niż obyczajowe. A jednak rozbicie ciasnej bariery, ograniczającej stosowanie wyrazu „cnotliwy" czy „zacny" do jednego tylko stanu, dokonało się przecież stosunkowo szybko. Z przestawieniem uczuciowości czy wyobrażeń bywa niekiedy trudniej.

Przeświadczeniu, że postać powieściową chłopa można ująć w kategoriach zacności, wzniosłości, że w chłopie można dostrzec nie tylko odrażającą dzikość, ciemnotę i głupotę, ale także niewolącą wielkoduszność — przeświadczeniu takiemu w r. 1886 trzeba było u nas torować drogę siłą niepospolitego talentu. Ale i potem nie szło to łatwo. Należałoby tedy na odcinku literatury wyznaczyć dwa punkty graniczne w tej sprawie nader mozolnej. Można je określić tytułami: *Cham* — *Cisonie*, nazwiskami: Eliza Orzeszkowa — Jan G. H. Pawlikowski.

**Stanisław Pigoń**

---

[3] A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wyd. Jubil. Warszawa 1955, t. VII, s. 265.

Ks. EUGENIUSZ SITARZ, Ks. LUDWIK STEFANIAK

# NOTATNIK ARCHEOLOGICZNY: PALESTYNA 1962–1964

TEREN, umownie określany jako Palestyna, obejmujący obecnie obszar państwa Izrael oraz zachodnią część Haszemickiego Królestwa Jordanii, jest z archeologicznego punktu widzenia najbardziej na świecie znanym obszarem. Lecz znajomość ta wciąż jest stosunkowo względna. Na obszarze tym, skromnie licząc, znajduje się ponad pięć tysięcy miejsc interesujących archeologa, z czego w okresie prawie stu lat zbadano nie więcej niż 5%. W dalszym więc ciągu ogromnym nakładem ludzkich sił i kosztów ekonomicznych przeprowadza się wykopaliska archeologiczne [1]. Szczególnie w ostatnim piętnastoleciu notuje się znaczne ożywienie prac badawczych. Wielu, nieobeznanych z bogatymi osiągnięciami archeologii, zastanawia się, czy prace te posiadają swój sens i czy są rentowne? Z drugiej strony dość często słyszy się, że Biblia i tak pozostanie księgą natchnioną, niezależnie od rezultatów prac wykopaliskowych. Inni, doceniając wagę prac wykopaliskowych, twierdzą, że prace takie są konieczne, gdyż one najlepiej udowodnią, iż „Biblia miała rację". Ale jedno i drugie stanowisko nie ujmuje sedna problemu. Głównym zadaniem archeologii Palestyny jest badanie i wyjaśnianie stosunków społecznych, gospodarczych, kulturalnych, etnicznych istniejących tak w czasach przedhistorycznych jak i historycznych na ziemi palestyńskiej; tego rodzaju prace pozwolą nam w dużej mierze wyjaśnić warunki powstawania jedynej w swoim rodzaju Księgi Objawienia Bożego, zwanej Biblią. Nadto badania te pozwalają nam na lepsze zrozumienie zawartego w niej orędzia Bożego. Biblia bowiem, zawierając nadzwyczajną pełnię aktualnej treści, podaje ją w formach zwykłych, przystosowanych do wymogów ówczesnych epok. Dotychczas formy te analizowano głównie pod względem literackim, co musiało spowodować jednostronność wniosków. Obecnie doceniono jednak niepospolitą doniosłość poznania materialnych

---

1 P. W. Lapp, *Palestine: Known but Mostly Unknown*, BA 26 (1963) 121 nn.

pomników kultury i cywilizacji semickiej i w ten sposób coraz bardziej poczęto doceniać dane archeologii, np. w badaniach nad historią Izraela. W wielu dotychczasowych opracowaniach tego tematu kładziono nacisk raczej na historię biblijnych tradycji, lecz obecnie coraz bardziej zaczyna się zwracać uwagę i na archeologię, a za źródła pierwszorzędne uważa się już nie tylko literackie świadectwa Starego Testamentu, ale także sprawozdania z wykopalisk, wydania tekstów orientalnych, badania topograficzne, paleograficzne itd. Warto zatem poznać, jakie osiągnięto rezultaty w czasie najnowszych prac wykopaliskowych. Niestety nie jesteśmy w stanie, choćby tylko w telegraficznym skrócie, wszystkich ich omówić, bo jest ich zbyt wiele. Dlatego przedstawione zostaną tylko te wykopaliska, których rezultaty wprost i bezpośrednio dotyczą Biblii.

## I. PAPIRUSY SAMARYJSKIE

W 1962 r. antykwariusz Kando, znany już z pośrednictwa przy zakupie manuskryptów qumrańskich, zawiadomił dyrektora Palestine Archaeological Museum — Jusef Sa'ada, iż jest w posiadaniu stosunkowo znacznej ilości fragmentów papirusowych [2]. Ten wraz z o. R. de Vaux udał się do dyrektora American School of Oriental Research w Jerozolimie P. W. Lappa. Dyr. Lapp po pobieżnym zbadaniu próbki papirusów orzekł, iż pochodzą one z ok. 375 r. przed Chr. Zdecydowano się na wykup tych papirusów dla Palestine Archaeological Museum. Funduszami zorganizowanymi w Stanach Zjednoczonych dysponował F. M. Cross Jr. Wykupił on w listopadzie 1962 r. pewną ilość manuskryptów. Wtedy to dowiedziano się również o pochodzeniu papirusów. Zostały one znalezione w grocie Mugharet Abu Szinje położonej w Wadi Daliye, 14 km na północ od Tell es-Sultan (dawne Jerycho) i 12 km na zachód od Jordanu, w dzikiej i pustynnej okolicy, dokąd dostać się można było jedynie na grzbiecie osła. Poszukiwania archeologiczne zostały jednak przeprowadzone. Dokonała ich ekipa American School w styczniu 1963 r. pod kierownictwem P. W. Lappa. W obszernej grocie długości 65 m. były jednak wieloletnie osady guana nietoperzy; przy kopaniu względnie przesiewaniu ziemi powodowało to powstawanie natychmiast chmury kurzu, co odstręczało najbardziej gorliwego pracownika. Mimo niesprzyjających warunków przeprowadzono wykop oraz dokonano kilku sondaży. Tuż pod bardzo cienką warstwą wczesnorzymską odkryto ułamki ceramiki z IV stulecia oraz szczątki szkieletów

---

[2] F. M. Cross Jr., *The Discovery of the Samaria Papyri*, BA 26 (1963) 110—121.

mężczyzn, kobiet, młodych i starych ludzi. Szkieletów było zadziwiająco dużo: w czasie pierwszej kampanii naliczono ich ponad 80, a beduini twierdzą, że ma być ich około 300.

W wyniku poszukiwań w grocie oraz zakupu od beduinów uzyskano ok. 40 papirusów, bulle, kawałki ubrania, biżuterię (m. in. dwa w dobrym stanie zachowane złote sygnety), resztki żywności, znaczne ilości fragmentów ceramiki, monety.

Wszystko to pochodzi z lat 375 przed Chr. do 335 przed Chr., a więc z okresu 40 lat. Wprawdzie początkowo zakładano dawniejsze pochodzenie papirusów, ktoś bowiem widział, iż w jednym z nich znajduje się wzmianka o Nehemiaszu. Wzmianka była istotnie, ale miała nieco dziwne brzmienie: „Nehemiasz... niewolnik... za 30 sztuk srebra". Zniknęła więc tym razem nadzieja odnalezienia dokumentów dotyczących przywódcy żydowskiego z czasów powrotu z niewoli babilońskiej i odbudowy narodowej. Prawie wszystkie papirusy mają charakter prawno-administracyjny. Dotyczą handlu niewolnikami, nadania niewolnikom wolności, sprzedaży względnie cesji. Mają one nieocenione wprost znaczenie, bowiem czwarte stulecie przed Chr. w Palestynie to jeden z najmniej znanych okresów!

Dzięki papirusom samaryjskim najwięcej zyskuje paleografia, bo umożliwiają one ustalenie ścisłej chronologii rozwoju aramejskiej kursywy, co z kolei wpływa na datowanie rękopisów qumrańskich, m. in. tekstów Księgi Wyjścia i Samuela. Ustalić też można kolejność namiestników Samarii (Sanballat I, Delajasz, Sanballat II, Hananiasz, Sanballat III). Ponadto poznajemy lepiej strukturę socjalną społeczeństwa palestyńskiego w czasach perskich, rozwój pojęć prawnych, rozwój języka aramejskiego itd.

Warto też poznać w jaki sposób wszystkie te dokumenty znalazły się w niedostępnej grocie. Otóż F. M. Cross Jr. wysuwa bardzo prawdopodobną hipotezę, iż grota ta posiadała związek z podbojami Aleksandra Wielkiego. Samarytanie przyjęli bez walki Aleksandra W., którego imię po dokonanej przez niego masakrze w Tyrze budziło postrach i szacunek. Gdy jednak Aleksander odszedł z wojskiem do Egiptu, Samarytanie spalili żywcem Andromacha, którego Aleksander ustanowił prefektem Syrii. Macedończyk na wiadomość o tym wrócił do Samarii natychmiast i zniszczył miasto. Na wieść o jego zbliżaniu się ludzie zamieszani w zabójstwo Andromacha wraz z rodzinami szukali schronienia w ucieczce na pustynię i dotarli właśnie aż do Wadi Daliye. Tutaj jednak zostali wykryci przez Greków i wybici doszczętnie [3].

---

[3] F. M. Cross, art. cyt., s. 118 nn.; Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekład Z. Kubiaka, Poznań 1962, 11, 8, 3 n s. 551 n. Uwaga: Flawiusz opisuje tło, ale nie podaje opisu samego wypadku.

## II. TELL ES-SA'IDIYE (SARTAN, ZARETHAN)

W dolinie Jordanu, na terenie tzw. Ghor [4], król Salomon z mosiądzu i miedzi kazał przygotować wszystkie naczynia do swojej świątyni. Księga 1 Krl 7, 46 produkcję przyborów świątynnych umieszcza między Sukkot a Sartan (Zarethan). Znany archeolog N. Glueck na podstawie świadectw tylko literackich przypuszczał, iż Zarethan było na miejscu dzisiejszego Tell es-Sa'idiye; inni, niemniej sławni, jak o. Abel czy Albright sądzili, iż jest to teren dawnego Zaphon. „Wszechobecny" prof. Pritchard i na tym tellu rozpoczął eksplorację. Odnalezienie wielu naczyń z brązu stanowi istotny argument za hipotezą N. Gluecka.

Warstwy najbliższe powierzchni, pochodzące z VIII w. przed Chr., zachowały się w stanie uniemożliwiającym jakiekolwiek pewniejsze wnioski co do historii tego okresu. Zbyt duże było działanie erozji. Natomiast drugi poziom archeologiczny przechował się nieźle. Pochodzi on z początków okresu żelaza (jak się przypuszcza z końca X w.), kiedy to nastąpiło nagłe zniszczenie osiedla. Pełno było popiołów, zwęglonych belek sufitowych, śladów spalenia i gwałtownego zburzenia. Może to być dziełem faraona Sziszaka, który w 918 r. urządził niszczycielski najazd na Palestynę. Poznano też plan części miasta. W kierunku z północy na południe ciągnie się długa brukowana ulica. Po stronie wschodniej są trzy obszerne domy zbudowane na prawie jednakowym planie, zaś po stronie zachodniej, w obrębie przestrzeni zamkniętej, odkryto wiele pieców. Dotychczas nie zdołano jeszcze ustalić czy cały ten teren pokryty był dachem.

Na północnym stoku tellu odkopano dość sprytnie zamaskowaną galerię-schody (77 stopni) prowadzące do źródła. Warto również wspomnieć odkrycie cmentarza z okresu późnego brązu i z okresu żelaza. Ważny jest szczególnie grób zbudowany z niewypalonej cegły, w którym pochowana została jakaś znaczna osobistość. W grobie tym znaleziono 5 naczyń z brązu, trójnóg brązowy o typie cypryjskim, cztery pudełka z kości słoniowej, łyżkę z kości słoniowej z wyrzeźbioną ludzką głową, ponad 500 paciorków, w tym 75 złotych, dwie srebrne szpilki, srebrny łańcuch z dwoma srebrnymi płytkami ozdobionymi wzorem roślinnym, lampę z brązu i pięć glinianych dzbanów. Grób ten pochodzi z lat ok. 1200 przed Chr. i ma być jednym z najbogatszych grobów, jakie kiedykolwiek dotąd odkryto w Jordanii. Na podkreślenie zasługuje szczególnie doskonałe wykonanie robót rzemieślniczych.

---

[4] J. Huesman, *A Report on Tell es-Sa'idiyeh*, CBQ 26 (1964) 242 n.; J. B. Pritchard, *The First Excavations at Tell es-Sa'idiyeh*, BA 28 (1965) 10—17.

## III. TA'ANNEK

Biblijne Taanach, dawne królewskie miasto kananejskie położone w dolinie Ezdrelon, znane jest już z inskrypcji z XVI w. przed Chr. W latach 1902—1904 prowadził tu badania naukowe profesor uniwersytetu wiedeńskiego E. Sellin, ale metoda archeologicznych badań nie była jeszcze wówczas wypracowana, a sam Sellin był bardziej teologiem niż archeologiem; nadto nie dysponował on odpowiednimi współpracownikami. Dlatego też zaistniała konieczność wyjaśnienia oraz weryfikacji pewnych wyników jego prac wykopaliskowych. Toteż latem 1963 r. instytucje amerykańskie podjęły pierwszą kampanię archeologiczną, którą kierował P. W. Lapp [5].

Początki osiedlenia się ludzi w Taanach przypadają na XXVII i XXVI wiek przed Chr. Taanach w jakiś sposób związane było z pierwszym systemem miast-państw w Palestynie. Nie było ono zamieszkane w końcowej fazie okresu wczesnego brązu, w tym samym niemal czasie co Megiddo i Tell el-Far'a [6]. Miasto osiągnęło szczyt swego bogactwa i znaczenia pod koniec XVII w., prawdopodobnie za panowania Hyksosów, gdyż świadectwem przebywania Hyksosów w mieście tym jest typowy dla nich system obronny. Pod koniec okresu średniego brązu miasto uległo zniszczeniu. Po bardzo prymitywnej odbudowie znów było zasiedlone aż do zburzenia przez Tutmosisa III w 1468 r. Nowe miasto powstało przed 1300 r. i istniało prawie do końca XII w., kiedy to uległo gwałtownemu zniszczeniu. To właśnie zniszczenie może stanowić tło historyczne dla pieśni Debory (Sdz 5, 19: „Nadeszli królowie i walczyli, walczyli wtedy królowie Kanaanu w Tanak nad wodami Megiddo, lecz nie zabrali srebra jako łupu"). Miasto zostało ponownie odbudowane w X w. i w tym samym jeszcze stuleciu zniszczone przez faraona Sziszaka. Późniejsza historia nie posiada szczegółowej dokumentacji archeologicznej.

Na wzmiankę zasługują niektóre napotkane w ruinach przedmioty, szczególnie te o charakterze kultowym. M. in. forma odlewnicza posążka, krążki kamienne oraz masseboth czyli stelle, które można według P. W. Lappa wiązać z kultem płodności, a może i tzw. „ołtarz kadzielny" Sellina miałby podobne znaczenie.

Do przedmiotów związanych z kultem należy także — jak się zdaje — ok. 140 napięstków (astragali) wieprzowych; wiadomo bowiem o składaniu ofiar z tych zwierząt na terenie Palestyny [7].

---

[5] P. W. Lapp, *The 1963 Excavation at Ta'annek*, BASOR 173 (1964) 4—44; Tenże, *Tell Ta'annak*, RB 71 (1964) 240—246.

[6] Por. W. F. Albright, *Archeologia Palestyny*, Warszawa 1964, s. 150 n.

[7] R. de Vaux, *Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient*, w: *Von Ugarit nach Qumran*, Berlin 1958, s. 250—265.

## IV. CEZAREA NADMORSKA

Mimo braku naturalnej zatoki miasto to stało się najważniejszym portem palestyńskim dzięki odpowiednim urządzeniom wzniesionym przez Heroda (*Bell. Jud.* I i XXI, 5—8). Herod uczynił właściwie zeń swoją stolicę, ośrodek sztuki i kultury hellenistycznej, który tak nie podobał się Żydom. Miasto to było również jednym z ważniejszych ośrodków działalności chrześcijan. Mieszkał tu diakon Filip, rzymski setnik Korneliusz, u którego przebywał św. Piotr Apostoł, w cezarejskim więzieniu przeżył dwa lata św. Paweł. Stąd Piłat przybył do Jerozolimy, by wydać najważniejszy w historii wyrok. Tutaj w 195 r. sobór zadekretował obchodzenie Wielkanocy w niedzielę, tu wyświęcony został Orygenes, a biskupem był historyk Euzebiusz.

Zachowały się liczne ślady architektonicznej działalności pierwszego budowniczego Cezarei, Heroda (pomiędzy 12 a 9 rokiem przed Chr.). I te budowle, oraz późniejsze — z czasów rzymskich, bizantyjskich i krzyżowych — badają obecnie ekspedycja włoska oraz izraelsko-amerykańska. Ta ostatnia [8] nie zanotowała ciekawszych wyników, poza możliwością lokalizacji wcześniejszego od Cezarei miasta tuż obok niej położonego, tzw. Wieży Stratonowej. Natomiast włoskiej ekspedycji poszczęściło się bardziej [9]. Przede wszystkim wymienić należy znane już i z publikacji w Polsce [10] znalezienie pierwszej inskrypcji dotyczącej Piłata, jedynego jak dotychczas świadectwa epigraficznego o tej tak znanej osobistości. Napis nasuwa jednak pewne problemy, między innymi nie wiadomo jakim celom służył budynek względnie budowla, który za pośrednictwem tej inskrypcji poświęcał Piłat Tyberiuszowi, oraz dlaczego Piłat daje sobie tytuł niższy prefekta, a nie prokuratora. Doniosłość napisu polega na tym, że jest to pierwszy i jak dotychczas jedyny epigraficzny dokument świadczący o działalności Piłata na terenie Palestyny. Napis jest niestety w połowie zniszczony, bo wykorzystano go powtórnie (w IV w.?) jako stopień do schodów w teatrze. Obok tej inskrypcji dość istotne znaczenie szczególnie dla ustalenia planu i lokalizacji miasta posiada odkrycie w części północnej tuż nad morzem części murów herodiańskich. Ponadto dla historii cywilizacji palestyńskiej wiel-

---

[8] A. Negev, *Césarée Maritime*, RB 69 (1962) 412—415; M. Avi-Yonah i A. Negev, *Césarée*, RB 70 (1963) 582—585.

[9] A. Frova, *Césarée Maritime*, RB 69 (1962) 415—418; RB 70 (1963) 578—582; RB 71 (1964) 408—410.

[10] A. Frova, *Napis Piłata Poncjusza w Cezarei*, w: *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963, 225—235; por. nadto rec. Ks. L. Stefaniak, „*Studia biblijne i archeologiczne*", w: „Tyg. Powsz." 18 (1964) 5; Ks. L. Stefaniak, rec. w: RBL 18 (1965) 56—58.

ką doniosłość mają prace badawcze wokół najstarszego na Środkowym Wschodzie teatru. Wiadomo z przekazów literackich, iż w środowisko orientalne, zdecydowanie wrogie teatrowi, sztukę tę wprowadził właśnie Herod. Dotychczas jednak najwcześniejszy znany teatr znajdował się w Gerazie (Dżerasz z końca I w.) w Transjordanii. Dopiero teraz ruiny Cezarei świadczą o tym, iż pod względem architektonicznym Herod „teatr swój widział ogromny"[11] jako raczej kontynuację tradycji greckiej, niż rzymskiej; a co do jego wystroju nastąpiła zbieżność prawie wszystkich cywilizacji kręgu śródziemnomorsko-bliskowschodniego, dając w wyniku spotkany właśnie w cezarejskim teatrze styl pompejański. Najbardziej interesujące jest odkrycie posadzki w tzw. orchestra. 70 cm poniżej marmurowej posadzki rzymskiej odkryto posadzkę zdobioną wielobarwnymi motywami geometrycznymi: prostokątne pola z kołami i rombami otoczone paskiem imitującym inkrustację marmurową. Widać tu podobny przepych, jak w Masadzie, Jerycho czy w Herodium. Stwierdzono czternastokrotną przeróbkę posadzki teatru. Każda z kolejnych czternastu warstw dekorowana jest odmienną polichromią.

## V. TELL BALATAH (SYCHEM)

Poszukiwania w Sychem[12] pozwoliły na bliższe ustalenia stratygrafii oraz historii tego osiedla odnośnie lat od 900—100 przed Chr., lecz nie wprowadziły zmian interpretacyjnych. Miejscowość ta znana nam jest także z Ewangelii św. Jana, w której czytamy o przybyciu Jezusa do Sychar, gdzie w pobliżu studni Jakubowej spotkał się z Samarytanką (J 4, 5). Prace archeologiczne prowadzone na tym terenie pod kierunkiem najpierw E. Sellina, a następnie założyciela i długoletniego wydawcy „The Biblical Archaeologist" prof. G. E. Wrighta dowiodły, że miejscowość spotkania Jezusa z Samarytanką nosi dziś nazwę Askar (Askar w jęz. arabskim znaczy tyle, co „obóz wojskowy"). Szechem położone było w pobliżu miejscowości Balatah, zaś niedaleko Askar znajdowała się studnia Jakubowa. Co więcej! Balatah było zamieszkane aż do 67 r. po Chr. i zostało zniszczone prawdopodobnie przez Wespazjana, gdy ten zburzył świątynię Samarytan. Szechem jako forma wtórna jest synonimem nazwy greckiej Sychem[13].

---

11 *Communication* du prof. A. Frova, RB 71 (1964) 409.

12 L. E. Toombs, *Sichem*, RB 69 (1962) 257—266; RB 70 (1963) 425—433; E. F. Campbell, *Archaeological News from Jordan: Shechem*, BA 28 (1965) 18—22.

13 L. Stefaniak, *Nowy Testament w świetle badań współczesnej paleografii i archeologii*, w: „Znak" 85—86 (1961) 125—140; owoc swych długoletnich i wnikliwych dociekań n. t. Sychem wydał ostatnio G. E. Wright w formie mono-

## VI. ASZDOD

Miasto to, położone w połowie drogi między Gazą a Jaffą, zamieszkane było przez Filistynów od XII w. Jest to jeden z największych i najciekawszych tellów w Izraelu. Prace wykopaliskowe prowadzą tutaj instytucje naukowe amerykańskie i izraelskie, a bierze w nich udział pokaźna liczba współpracowników ochotniczych z całego świata [14].

Być może Aszdod założyli faraonowie XVIII dynastii, którzy na początku XVI w. wypędziwszy Hyksosów usiłowali umocnić kontrolę nad azjatyckimi prowincjami swego imperium. Możliwość panowania nad ważnym szlakiem komunikacyjnym tzw. Via Maris, nad którą znajduje się Aszdod, posiadała istotne znaczenie. To miasto kananejskie zniszczone zostało w XIII w. Kierownicy wykopalisk M. Dothan, N. D. Freedman i inni sądzą, że nie jest wykluczony nawet udział Izraelitów, ale przypuszczenie takie ma charakter bardzo wątpliwy. Po zburzeniu miasto było przez jakiś czas opuszczone i odbudowali je dopiero Filistyni w XII w. jako najbardziej na północ wysunięte miasto swojego Pentapolu. W Biblii znane jest ono m. in. z tego, że tutaj przyniesiono Arkę Przymierza po klęsce żydowskiej pod Afek.

Z IX w. lub z początku VIII w. pochodzi mała świątyńka. Z tego samego okresu pochodzą także liczne wyroby garncarskie, tak typu kultowego jak i utylitarnego. Odkryto również szereg pieców garncarskich z VIII w. W niektórych z nich znaleziono garnki, które tam umieścił w celu ich wypalenia nieznany garncarz sprzed 2700 lat i nie zdążył swojej pracy dokończyć. Przeszkodziło mu w tym gwałtowne zniszczenie miasta, o czym świadczą liczne masowe groby. Owym najeźdźcą mógł być albo król judzki Ozjasz (2 Krn 26, 6) albo raczej tartan tj. wódz wojsk Sargona II asyryjskiego, który zdobył miasto w 712 r. (Iz 20, 1). Znaleziono bowiem obecnie w Aszkod fragmenty stelli upamiętniającej zwycięstwo Sargona. Inskrypcja w alfabecie klinowym wyryta była na bazaltowej podstawie jakiejś kolumny. Po tym zniszczeniu miasto znów odbudowano, chociaż w mniejszej skali. Jednak i tym razem nie ostało się ono długo. Z końcem VII w. albo król judzki Jozjasz albo babiloński Nabuchodonozor zdobyli miasto (por. Jer 25, 20; Zch 9, 6).

---

grafii pt. *Shechem: The Biography of a Biblical City*, McGraw Hill, New York, 1965, s. 270. Jest to najbardziej wszechstronna praca n. t. Sychem, gdyż oprócz G. E. Wrighta także siedmiu jego współpracowników zamieszcza własne artykuły w formie „appendices".

[14] M. Dothan, *Ashdod*, RB 70 (1963) 569 n.; M. Dothan — N. D. Freedman, *Ashdod*, RB 71 (1964) 401—405; D. N. Freedman, *The Second Season at Ancient Ashdod*, BA 26 (1963) 134—139; M. Dothan, *Ashdod, Preliminary Report on the Excavations in Seasons 1962/1963*, IEJ 14 (1964) 79—89.

Po powrocie Żydów z niewoli Babilońskiej miasto Aszdod zalicza hagiograf do wrogów pokolenia Judy (Neh 4, 7). Ostatnią wzmiankę biblijną na temat Aszdod mamy u Neh 13, 23 n. Nehemiasz relacjonując tematykę mieszanych małżeństw Żydów stwierdza, że Żydzi poślubili m. in. kobiety aszdodyckie, które to małżeństwa jak i ich potomstwo przyswoiły sobie dialekt aszdodycki i „nie umieli mówić po żydowsku". Z okresu perskiego zachowały się bardzo nikłe ślady historii kultury miasta Aszdod. Istnieją natomiast resztki miasta hellenistycznego, w pokładach którego napotkano monety Aleksandra Janneusza.

## VII. TELL NADŻILA

Filistyńskie miasto Gat wciąż ukrywa przed archeologami swoje położenie. Szukano go w Tell es-Safy, Tell el-Menszije, Tell Szeich Ahmed el-Areini i wreszcie ostatnio w Tell Nadżila [15]. Badania powierzchniowe przeprowadzone w 1959 r. wskazywały na liczne pozostałości z okresu żelaza. Tymczasem przy bliższym badaniu okazało się, że resztki okazałego budynku, stojącego w centrum pagórka, wcale nie pochodzą z czasów izraelskich, lecz z późnego średniowiecza i stanowią po prostu arabski *chan*. Ustalenie stratygrafii napotyka na znaczne trudności ze względu na przemieszanie warstw ziemi. Pewne jest jednak, że Nadżila stanowiło kiedyś twierdzę Hyksosów (1750—1550), za czym przemawia sposób ufortyfikowania miasta, w tym wypadku dość skomplikowany. Najpierw bowiem u podnóża góry była fosa, dalej nasyp ziemny, następnie mur ceglany szerokości 2 m i wysokości ponad 3,5 m, który miał za zadanie m. in. podtrzymywanie tzw. *glacis* czyli wałów zbudowanych z ubitej ziemi (w tym wypadku trzywarstwowych: stłuczka wapniowa, kurkar, ziemia czarna); nad *glacis* z kolei znajdował się wysoki mur, z którego pozostały zaledwie 2—3 pokłady. Być może, iż istniały jeszcze wieże obronne, bo odsłonięto resztki izby, która mogła być częścią wieży, a na jej podłodze wiele naczyń glinianych z okresu średniego brązu.

## VIII. TELL ARAD

Arad [16] było miastem - państwem, wspomnianym w Biblii w związku z przejściem przez pustynię i podbojami Jozuego. Mianowicie król Aradu zastąpił Izraelitom drogę koło góry Hor, lecz został tam pokonany (Lb 21, 1; 33, 40). Tego królewskiego miasta

---

[15] R. Amiran, *Tell Nagila*, RB 70 (1963) 568 n.; RB 71 (1964) 396—399.

[16] Y. Aharoni — R. Amiran, *Tell Arad*, RB 70 (1963) 565 n.; RB 71 (1964) 393—396.

poszukiwano dotychczas w Tell Arad, czego nie potwierdziły jednak prowadzone tu od 1962 r. izraelskie prace wykopaliskowe. Miasto jest wprawdzie bardzo stare, sięgając początkami końca chalkolitu względnie pierwszych lat okresu wczesnego brązu, lecz na początku trzeciego tysiąclecia przed Chr. zostało zniszczone i leżało w gruzach prawie dwa tysiące lat. A zatem w czasie podboju Palestyny przez Izraelitów Tell Arad nie było zasiedlone, więc królem kananejskim walczącym z Jozuem musiał być władca innego Aradu (o dwu miejscowościach o tej samej nazwie wspomina w opisie swej kampanii Sziszak). Odkrywcy sugerują, że biblijnego Arad szukać należy ok. 12 km na południowy zachód, w Tell Malhata. Dopiero w X w. pojawiają się znów ślady zamieszkania Tell Arad przez ludzi. Pierwszą fortecę w drugiej połowie X w. zbudował tutaj prawdopodobnie Salomon, którą następnie pięciokrotnie niszczono i odbudowywano przed upadkiem państwa judzkiego. Świadczy to, iż do jej istnienia przywiązywano wielką wagę, Arad stanowiło bowiem nie tylko ośrodek okręgu rolniczego, nie tylko położone było na granicy państwa judzkiego, ale nadto władca jego kontrolował drogi dostępu do Edomu, ku Arabii i dalej ku zatoce Aqaba. Pod koniec okresu perskiego był to znów teren obronny. Ostatnią fortecę, która przetrwała następnie aż do czasów bizantyjskich zbudowali już Rzymianie.

Do najważniejszych dotychczas odkryć należy częściowe odkopanie sanktuarium, którego plan — oczywiście w miniaturze — podobny jest do planu świątyni Salomona. Po bokach wejścia do „świętego świętych" znajdowały się dwa ołtarze kamienne, z których wyższy ma 51 cm wysokości. W samej zaś izbie znajdowało się podwyższenie (*bama* = wyżyna), otoczone trzema pionowymi stellami (*masseboth*). Było to według opinii odkrywców — królewskie sanktuarium izraelskie, co stanowi rzeczywiście sensację, gdyż dotąd nigdzie takiego sanktuarium nie spotkano. Miałoby ono istnieć między IX w. a pierwszą połową VII w. Zniszczone zaś zostało w czasach Ezechiasza, który „...usunął wyżyny, potrzaskał stelle (*masseboth*)" (2 Krl 18, 4. 22).

## IX. DŻEBEL EL-FUREIDIS (HERODIUM)

W przypuszczalnych ruinach Herodium [17], a więc w jednej z największych fortec Heroda Wielkiego, gdzie zbudował on sobie mauzoleum, w którym został pochowany (*Ant. Jud.* 17, 8, 3), włoska ekspedycja archeologiczna przystąpiła w 1962 r. do przeprowadzenia prac badawczych. Wprawdzie grobu Heroda dotąd jeszcze nie

---

[17] V. Corbo, *Gebel Fureidis*, RB 71 (1964) 258—263.

odkryto, ale wyniki poszukiwań są stosunkowo ciekawe. Odsłonięto przede wszystkim mur obwodowy fortecy herodiańskiej, oraz mury budowane przez powstańców żydowskich tak w czasie pierwszego (66—73) jak i drugiego ich powstania (135 po Chr.). Z budownictwa Herodowego odkryto prawie wszystkie sale term. Na wielu ścianach znajdują sie stiuki przypominające w stylu i treści stiuki pompejańskie. Z czasów pierwszego powstania znaleziono tu kilkanaście monet, mały ołtarz ofiarny, ostraka z napisami greckimi i hebrajskimi, oraz piec używany w czasie obydwu powstań do wyrobu grotów do strzał. Około V w. Herodium zostało zajęte przez bizantyjski monaster, o istnieniu którego nie posiadaliśmy dotąd żadnej wiadomości.

## X. MASADA

Masada [18] położona jest tuż nad zachodnim brzegiem Morza Martwego, naprzeciw półwyspu Lisan. Nie jest ona co prawda ani razu wspomniana w Biblii, tym niemniej interesuje nas ze względu na fakt, iż niemałą rolę odegrała w życiu krajów i ludów biblijnych. Obszernie o niej opowiadający w *Wojnie żydowskiej* i *Dawnych dziejach Izraela* Józef Flawiusz twierdzi, że fortecę tą zbudował arcykapłan Jonatan w połowie II w. przed Chr. Ale prawie niezdobytą uczynił ją dopiero Herod, który już w pierwszych latach swojej działalności dzięki Masadzie uratował własne życie oraz swojej rodziny, chroniąc się tam w 40 r. przed Partami. Konstrukcje herodiańskie opisuje dokładnie J. Flawiusz w *Wojnie żydowskiej* (VII, VIII, 3). Największą sławą okryła się Masada w czasie pierwszego powstania żydowskiego, kiedy to grupa najbardziej zapalonych zelotów tzw. Sykaryjczyków przy pomocy podstępu zdobyła twierdzę, wybiła doszczętnie cały przebywający tam garnizon rzymski oraz uczyniła z Masady symbol dążeń niepodległościowych. Rzymianie przez dłuższy okres czasu nawet nie usiłowali zdobywać Masady. Dopiero w dwa lata po zniszczeniu Jerozolimy, a więc w 72 r. po Chr., przybył z Cezarei gubernator rzymski Flawiusz Silva, otoczył murem całe wzgórze, od „Białej

---

[18] M. Avi-Yonah, N. Avigad, Y. Aharoni, I. Dunayevsky, S. Gutman, *The Archaeological Survey of Masada, 1955—1956*, w: IEJ 7 (1957) 1—60; D. Gavron, *Massada Expedition Ends*, „The Jerusalem Post" (3. 05. 1964) s. 2; H. Weryński, *Nowe odkrycia na Masadzie*, w: RBL 17 (1964) 51 n.; Tenże, *Zakończenie prac na Masadzie*, w: RBL 17 (1964) 256 n.; Redakcja „Israel Exploration Journal" w 14 (1964) 114 podaje do wiadomości, że pełne sprawozdanie wraz z dokumentacją archeologiczną z kampanii archeologicznej w Masadzie (październik 1963 — kwiecień 1964) opublikowane zostanie w jęz. hebrajskim w: *Yedłot Bahaqirat Eretz-Israel Weatiqoteha* oraz w jęz. angielskim w: IEJ 15 (1965) nry 1—2.

Skały" poczynając zbudował groblę długości 100 m i na niej umieścił wieżę oblężniczą. I od tej właśnie strony — od zachodu — Rzymianie zdobyli fortecę bez walki. Zaś Sykaryjczycy widząc oczywistość klęski, popełnili zbiorowe samobójstwo. Z przeszło 900 ludzi ocalało przypadkowo tylko pięcioro dzieci i dwie kobiety. Tak skończyła się żydowska walka o odzyskanie niepodległości.

Eksplorację archeologiczną w Masadzie prowadzili Żydzi od 1955 r. Była to największa ekspedycja archeologiczna, w której obok pracowników naukowych brali udział żołnierze, młodzież kibbucowa oraz ochotnicy z 32 krajów. Kierownictwo ekspedycji powierzono prof. Yigael Yadinowi.

Do najważniejszych osiągnięć tej ekspedycji zaliczyć należy odnalezienie fragmentów księgi Eklezjastyka pisanych w języku hebrajskim w I w. przed Chr. Znaleziono je w kwaterze zelotów we wschodnim wale kazamatowym. Dotychczas posługiwaliśmy się greckim przekładem tej księgi, dokonanym przez wnuka Ben Siracha. Wprawdzie już w 1896 r. w genizie kairskiej synagogi Karaitów odkryto fragmenty pięciu manuskryptów Eklezjastyka, pochodzących z IX—XI w., ale zbyt duża istniała różnica opinii wśród uczonych co do właściwego ich charakteru. Niektórzy, jak np. C. Torrey, M. Ginsberg, twierdzili, że tekst hebrajski tych fragmentów jest retranslacją z języka syryjskiego. Ponieważ znalezione w Masadzie teksty pisane są przed połową I w. przed Chr. oraz ponieważ ich styl jest identyczny z t. zw. „stylem B" z genizy w Kairze i ponieważ zawierają takie same warianty tekstowe jak na marginesie fragmentów kairskich, możemy przyjąć, że jest to najstarsza odkryta kopia Eklezjastyka, oraz że tekst kairski nie jest bynajmniej retranslacją, ale przedstawia oryginalny tekst hebrajski.

Ponadto znaleziono fragmenty Ksiąg: Psalmów, Rodzaju, Kapłańskiej oraz fragmenty zwojów liturgicznych typu qumrańskiego. Pragniemy zaznaczyć, że zwój qumrański jest pośrednim dowodem chronologicznym dla tekstów z Qumran, gdyż świadczy o tym, że teksty pisane były przed upadkiem Masady w 73 r. Znaleziono również monety z czasów Aleksandra Janneusza i Heroda oraz blisko 200 ostraków.

Ostatnia ekspedycja archeologiczna, pracująca w Masadzie odnalazła w ruinach synagogi już w 1965 r. fragmenty manuskryptów, a wśród nich jeden zawiera dwa pierwsze rozdziały Księgi Powtórzonego Prawa, a drugi cztery rozdziały z Księgi Ezechiela. Poza tym dość sensacyjna wiadomość: Znaleziono dziesięć skorup, długości ok. 3 cm, a na każdej z nich wypisane imię. Imiona te mogą dotyczyć Eleazara Ben Jair, ostatniego dowódcy Masady oraz jego

towarzyszy, których drogą losowania wyznaczono na wykonawców hekatomby [19].

Eksploracje archeologiczne w Masadzie tak w 1955 r. jak i 1964/65 doprowadziły zatem do odkrycia ruin zabudowań z okresu Heroda; natrafiono na freski i mozaiki, pergaminy, ważne rękopisy z okresu powstania Bar-Kochby — papirusy, ostraka i rzadkie monety. Wśród 3800 znalezionych monet szczególną wartość numizmatyczną posiadają srebrne szekle oraz monety pół-szeklowe, które są prawdziwym rarytasem. Ponadto znaleziono około 700 skorupek glinianych — ostraków i ponad półtora miliona różnego rodzaju odłamków. Jak dowiadujemy się z prywatnej korespondencji z prof. Y. Yadinem naukowe podsumowanie całości prac archeologicznych na Masadzie i przygotowanie publikacji wymagać będzie trzyletniego okresu czasu. Po zakończeniu prac badawczych i konserwatorskich Masada została już w maju 1965 r. częściowo udostępniona turystom.

## XI. PETRA

Na zachód od Petry [20], dawnej stolicy Nabatejczyków, znajduje się wysoki masyw górski zwany Umm el-Biyara [21] przez wielu uczonych identyfikowany z biblijnym Sela, którego nazwę — według tradycji podanej w 2 Krl 14, 7 Amazjasz po pokonaniu dziesięciotysięcznego wojska edomickiego zmienił na Jokteel; natomiast według tradycji przekazanej przez 2 Krn 25, 11—12 wojska Amazjasza zrzuciły tutaj ze skały 10 tysięcy jeńców edomickich. Kampania archeologiczna kierowana przez p. Crystal-M. Bennett dowiodła, że dopiero pod koniec VIII w. i w VII w. przed Chr. bezpośrednio na skale zbudowano kompleks domów, a zatem nie mogło tutaj być osiedla w czasach Amazjasza, który panował w pierwszej połowie VIII w. Wydaje się, że identyfikacja tego miejsca pozostanie zawsze problematyczna, gdyż „Sela" to rzeczownik pospolity oznaczający skałę.

Ostateczne sprawozdanie z wykopalisk przeprowadzonych w Petrze przed wojną (1934 r.) przez prof. W. F. Albrighta opublikowano

[19] R. Lemoine, *Des fouilles archéologiques confirment l'héroïsme des défenseurs de Massada*, w: „Le Figaro" (9. 02. 1965) s. 5. Tło historyczne okresu herodiańskiego w sposób nader przystępny ilustruje praca A. Krawczuka, *Herod — król Judei*, Warszawa 1965.

[20] W samej Petrze amerykańsko-jordańska ekspedycja archeologiczna zajęła się studiowaniem wyłącznie teatru. Por. P. C. Hammond, *The Excavation of the Main Theater at Petra*, BASOR 174 (1964) 59—66; Tenże, *Petra*, BA 23 (1960) 29—32; J. Starcky, *Nouvelle épitaphe nabatéenne donnant le nom sémitique de Pétra*, RB 72 (1965) 95—97.

[21] Crystal-M. Bennett, *Umm el-Biyara — Petra*, RB 71 (1964) 250—253; W. H. Morton, *Umm el-Biyara*, BA 19 (1956) 26—36.

w 1960 r.[22]. Według Albrighta tzw. Conway High Place, wyżyna Conway (nazwa pochodzi od nazwiska współpracowniczki Albrighta) posiada charakter czysto religijny i jest typowym przykładem dawnych sanktuariów arabskich. Na środku okrągłej konstrukcji znajduje się „święta skała", wokół której biegną dwa kręte rowy posiadające stopnie; miały one pierwotnie odgrywać jakąś rolę w nabatejskim kulcie chtonicznym. Kiedyś później stopnie zostały wymurowane, przynajmniej w jednym z rowów, zaś mur obwodowy (mur C) w jeszcze późniejszym czasie stanowił „promenadę" wokół centralnej skały. P. J. Parr[23] całą tę konstrukcję uważa jednak za budowlę o charakterze wyłącznie militarnym. Byłaby to po prostu okrągła wieża znajdująca się w jednym z załomów murów obronnych Petry, zbudowana w czasie od I w. przed Chr. do I w. po Chr. Nadto należy wspomnieć, że niedaleko Petry, w Beidha, odkryto osiedle neolityczne preceramiczne; badania prowadziły tu instytucje angielsko-jordańskie[24].

## XII. ARAQ EL-EMIR (TYROS)

Hirkan, syn arcykapłana Józefa, w Transjordanii „zbudował silną twierdzę, całą — aż do samego dachu — z białego kamienia, kazał wyrzeźbić na niej postacie zwierząt ogromnych rozmiarów i obwiódł ją dokoła szeroką i głęboką fosą. W skale sterczącej naprzeciw góry kazał wyrąbać pieczary o długości wielu stadiów i urządził w nich komnaty, jedne do ucztowania, inne do spania i mieszkania i doprowadził tam obfite strumienie wody"[25]. Jest to prawdopodobnie Araq el-Emir, gdzie amerykańskie instytucje naukowe przeprowadziły już kilka kampanii wykopaliskowych[26], potwierdzających wiadomości przekazane przez Józefa Flawiusza. Szczególnie interesujący jest t. zw. Qasr (II w. przed Chr.), co do którego coraz bardziej przeważa opinia, że jest to świątynia Hirkana, jedyny w swoim rodzaju pomnik sztuki hellenistycznej oraz jedna z dwu znanych (druga, nieco późniejsza, w Leontopolis) świątyń pozajerozolimskich. Albright wprawdzie sugerował, iż chodzi tu o mauzoleum Tobiadów, ze względu na imię „Tobiasz" wyryte na grotach, lecz nie jest wykluczone, iż jest to po prostu greckie imię Hirkana.

---

22 R. L. Cleveland, *The Excavations of the Conway High Place (Petra) and Soundings at Khirbet Ader*, AASOR 34—35 (1954/56), New Haven 1960; Por. także P. C. Hammond, *Excavations at Petra in 1959*, BASOR 159 (1960) 26—31.

23 P. J. Parr, Le „*Conway High Place" à Pétra. Une nouvelle interprétation*, RB 69 (1962) 64—79.

24 D. Kirkbride, *Beidha*, RB 69 (1962) 88—91; RB 71 (1964) 246—250.

25 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekład Z. Kubiaka, Poznań 1962, 12, 4, 11.

26 P. W. Lapp, *'Araq el-Emir*, RB 69 (1962) 94—97; RB 70 (1963) 411—416.

Ponadto zaproponowano identyfikację Araq el-Emir z Ramat Mispe, wspomnianym w księdze Jozuego (13, 26), za czym mogłoby przemawiać odkrycie wielu przedmiotów z XI względnie początków X stulecia.

## XIII. MAKUK

Na północny zachód od Jerycha, w kierunku północnym od Góry Kuszenia (Dżebel Qarantal) znajduje się góra Makuk [27]. Zbadano kilka grot znajdujących się w jej obrębie. Napotkano na ceramikę oraz narzędzia krzemienne, podobne do znalezionych w Murabba'at, a pochodzące z okresu chalkolitycznego; nadto natrafiono na wiele czaszek i kości bezładnie pomieszanych z okresu rzymskiego. Cztery czaszki posiadają znaczne otwory, powstałe, jak się zdaje, jeszcze za życia osobników, więc perforacje nie zostały chyba dokonane w celach rytualnych. Napotkano ponadto kilka przedmiotów z I w. po Chr. Resztki te — zdaniem A. Dajani'ego — mogły należeć do Esseńczyków, którzy znaleźli tu czasowe schronienie po ucieczce z Qumran.

## XIV. EL-DŻIB (GIBEON)

W omawianym przez nas okresie podjęto jedynie w 1962 r. piątą kampanię wykopaliskową, która jednak nie wniosła nic nowego do dotychczasowego stanu badań [28], lecz w tym samym roku ukazała się rozprawa J. B. Pritcharda, dyrektora wykopalisk, omawiająca i podsumowująca rezultaty poprzednich prac wykopaliskowych [29].

Kiedyś istniały poważne trudności ustalenia prawdziwej nazwy tego miasta, którego mieszkańcy podstępem zawarli przymierze [30] z Jozuem (Joz r. 9: „...Przybywamy z dalekiego kraju: zawrzyjcie z nami przymierze..."), w pobliżu ich miasta również „...zatrzymało się słońce i stanął księżyc, aż pomścił się lud nad wrogami swoimi" (Joz 10, 13). Często bowiem mylono Gibeon z Geba (miasto lewickie na północnej granicy Judy) i Gibea [31] (istnieją przynajmniej trzy

---

[27] A. Dajani, *Jericho et environs*, RB 70 (1963) 421 n.

[28] J. B. Pritchard, *Gabaon*, RB 70 (1963) 423—425; E. F. C(ampbell Jr)., *Archaeological News and Views; Gibeon*, BA 26 (1963) 27—30.

[29] J. B. Pritchard, *Gibeon, Where the Sun Stood Still*, Princeton 1962; Tenże, *Gabaon*, RB 69 (1962) 255—257.

[30] F. C. Fensham, *The Treaty between Israel and the Gibeonites*, BA 27 (1964) 96—100.

[31] Tzw. Gibea Saulowe badał Albright, zob. L. A. Sinclair, *An Archaeological Study of Gibeah (Tell el-Fûl)*, AASOR 34—35 (1954/56), New Haven 1960; Tenże, *An Archeological Study of Gibeah (Tell el-Fûl)*, BA 27 (1964) 52—64; P. W. Lapp, Tell el-Fûl, BA 28 (1965) 2—10.

miasta o tej nazwie). O pomyłkę było zresztą nietrudno, gdyż wszystkie te miejscowości znajdują się prawie w tej samej okolicy na północ od Jerozolimy. Nadto istniały trudności związane z lokalizacją powodowane tym, że znani egzegeci zaprzeczali identyfikacji Gibeon = el-Dżib [32]. Kres tej długoletniej dyskusji położyło odnalezienie w el-Dżib bardzo wielu uch od dzbanów, na których wyciśnięta była nazwa Gibeon [33]. Dzbany te służyły tak do przechowywania jak i do transportowania wina, którego olbrzymie ilości tutaj wytwarzano [34]. Wystarczy wspomnieć, że urządzenia do składowania wina wystarczały na ponad 25 tys. galonów (1 galon = 3,79 l). Wydaje się rzeczą dziwną, że po epoce Dawida Gibeon nie jest w Biblii więcej wzmiankowane.

Wyjątkowo interesujący jest system wodny Gibeonu [35]. Przeprowadzono tam dwie instalacje, które na czas oblężenia względnie w ogóle dla wygody mieszkańców miały umożliwić dostęp do wody z terenu ograniczonego murami miasta. Wcześniej wykuto w litej skale szyb-studnię głębokości 11 m (średnica również ponad 10 m), wokół którego od wewnątrz znajdowały się schody. Od tego szybu prowadził tunel idący nieco w dół a kończący się komorą, w której wprawdzie osiągnięto wodę, ale w niedostatecznej ilości. Ponieważ to olbrzymie przedsięwzięcie nie dało odpowiednich rezultatów, dlatego później, tuż obok wejścia do studni zbudowano schody wiodące w kierunku źródła. Droga prawie w całości wiodła tunelem, jedynie tuż poza murami na krótkim odcinku był głęboki wykop przykryty płytami skalnymi. Tunel kończy się komorą, do której wodę sprowadzano z właściwego źródła przez krótką poziomą galerię. Do komory był również dostęp od zewnątrz, który jednak na czas wojny zamykano specjalnymi blokami kamiennymi. Kierownik wykopalisk prof. J. Pritchard twierdzi, że to przy studni-szybie zmierzyły się wojska Abnera, stronnika dynastii Saulowej, oraz Joaba, zwolennika Dawida (2 Sm 2, 12—17). Przypuszczalnie staw ten znajdował się jednak poza miastem, gdyż termin „Bereka” oznacza zawsze zbiornik wodny, a nie, jak w tym wypadku dojście do wody; wiadomo nadto, że koło Gibeonu znajdowały się „wielkie wody”, przy których Izmael po zabójstwie Gedaliasza spotkał Jochanana (Jer 41, 12).

W Gibeonie odkopano też niezliczone wprost figurki kobiet jak

---

[32] Np. A. Alt. Zob. A. Van Den Born, *Haggib'ah et Gib'on*, OTS 10 (1954) 201—214.

[33] J. B. Pritchard, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon*, Philadelphia 1959.

[34] J. B. Pritchard, *Industry and Trade at Biblical Gibeon*, BA 23 (1960) 23—29.

[35] J. B. Pritchard, *The Water System of Gibeon*, Philadelphia 1961.

również statuetki zwierzęce. Ani jedne ani drugie nie stanowią prawdopodobnie argumentu na to, że ludność Gibeonu pozostawała w opozycji do jahwizmu (zakaz „czynienia figur"), bo np. figurki kobiet są, jak się wydaje, zwyczajnymi na owych terenach talizmanami (dla położnic).

Odkryto także znaczne ilości grobów. Najstarsze sięgają okresu wczesnego brązu, najmłodsze pochodzą z czasów rzymskich. Spośród grobów warto wspomnieć o dwóch z okresu późnego brązu, szczególnie bogato wyposażonych i świadczących o tym, iż w czasach przed podbojem izraelskim rzeczywiście „Gibeon było miastem wielkim, jak jedno z miast królewskich" (Joz 10, 2).

## XV. JEROZOLIMA [36]

Prawie sto lat temu (1867 r.) przeprowadzono pierwsze badania archeologiczne na terenie Jerozolimy. W czasach późniejszych prace te podejmowano kilkakrotnie na nowo. Jednak na skutek niedoskonałości metod archeologicznych oraz niekorzystnych warunków naturalnych obraz historii miasta świętego został raczej zaciemniony i zagmatwany. W celu rozstrzygnięcia problemów spornych The British School of Archaeology oraz École Biblique et Archéologique de St. Étienne pod kierownictwem pani K. M. Kenyon i o. R. de Vaux OP rozpoczęły w 1961 r. badanie historii i topografii Jerozolimy, stosując najnowsze metody eksploracyjne. W 1962 r. do badań tych przyłączyło się także Royal Ontario Museum. Usiłowania idą w kierunku przede wszystkim sprawdzenia archeologicznego sposobu datowania znanych budowli oraz znalezienia innych, rozstrzygnięcia dlaczego tylko tak mały teren przeznaczano dotychczas na fortecę jebuzejską, dlaczego Józef Flawiusz umieścił górę Syjon na pagórku zachodnim Jerozolimy, skoro jedyne źródło wody, mające żywotne znaczenie, również z militarnego punktu widzenia, istniało właśnie przy pagórku wschodnim, itd.

Przedmiotem głównego zainteresowania archeologów nie jest dzisiejsze t. zw. Stare Miasto, które początkami swymi sięga zaledwie II w. po Chr., lecz obszar położony na południe od właściwej Jerozolimy, poza murami Sulimana Wspaniałego (XVI w. po Chr.), tam bowiem trzeba zlokalizować pierwotne położenie stolicy Dawidowej, i to na t. zw. pagórku wschodnim zwanym Ofel, od wschodu otoczonym przez dolinę Cedron, od południa przez dolinę Hinnom, a od zachodu Tyropeon. Józef Flawiusz wprawdzie twier-

---

[36] R. de Vaux, Jérusalem, RB 69 (1962) 80—82; 98—100; RB 70 (1963) 416—420; RB 71 (1964) 253—258; K. M. Kenyon, *Excavations in Jerusalem* 1961—1963, BA 27 (1964) 34—52; B. T. D., *Archaelogical News from Jordan: Jerusalem*, BA 28 (1965) 22—26.

dzi, że już za Dawida objęto murem obydwa pagórki, a więc i zachodni, lecz nie jest to wcale tak oczywiste z archeologicznego punktu widzenia. Dotychczasowe badania na terenie Ofelu jak i w kilku innych stanowiskach pozwoliły na rozstrzygnięcie paru od dawna dyskutowanych kwestii. Przede wszystkim stwierdzono, że mur miasta tak jebuzejskiego jak i z czasów monarchii izraelskiej w rzeczywistości znajduje się o wiele dalej poza linią dotychczas przyjmowaną. Powstał on ok. 1800 r. przed Chr. i istniał aż do VII w., oczywiście z niemałymi przeróbkami. Był to mur nie tylko obronny, ale jednocześnie wspornikowy na stromym, do 45° pochyłym zboczu.

Na najstarszy północny mur miasta natrafiono nieco na północ od miejsc już badanych, lecz źle przez R. A. S. Macalistera (1923—1927) zinterpretowanych. Wzdłuż wschodniej grani Ofelu istnieją resztki muru kazamatowego, ale nie jest to część fortyfikacji miasta, a przypuszczalnie tylko granica akropolu względnie królewskiej dzielnicy, jak np. w Samarii.

Przy badaniu linii wschodniego muru wydobyto na światło dzienne niezmiernie interesującą budowlę o charakterze wyraźnie kultowym. W maleńkiej izbie znajdują się dwa monolityczne słupy, nie będące wspornikami żadnej budowli. Są to t. zw. *masseboth*. W pobliżu znajduje się grota zawierająca znaczne ilości ceramiki z lat osiemsetnych przed Chr., oraz niewielka czworoboczna konstrukcja z zagłębieniem pośrodku, co można ewentualnie pojmować jako ołtarz. K. M. Kenyon sądzi, choć nie bez zastrzeżeń, że jest to „świątynia" położona poza murami miasta, złączona z jakimś nieortodoksyjnym kultem w czasach monarchii. Zaś według o. R. de Vaux grota stanowiłaby prawdopodobnie *kenotaf*, a *masseboth* byłyby stellami komemoratywnymi dwu zmarłych pogrzebanych gdzie indziej. De Vaux w ogóle nie wspomina o domniemanym ołtarzu!

Ustalono także przypuszczalne i prowizoryczne określenie tzw. *Millo*. W czasie badań przeprowadzonych na Ofelu odsłonięto — jak już wspomnieliśmy — m. in. ruiny zwalonych teras, sięgających swymi początkami XIII w. przed Chr. czyli okresu późnego brązu. Otóż w ślad za owymi trzynastowiecznymi terasami, mającymi na celu poszerzenie powierzchni miasta jebuzejskiego, zbudowano w X w. cały system ściśle ze sobą powiązanych terasów, nazywając je właśnie *Millo*, od słowa hebrajskiego „napełniać".

U stóp wzmiankowanych powyżej teras czyli *Millo* odkryto ruiny magazynów i pomieszczeń mieszkalnych, a wśród ruin tych ceramikę z końca VII w. i początku VI w. Są to niewątpliwie ślady zniszczeń Jerozolimy przez Babilończyków, przypuszczalnie w 587 r.

przed Chr. Teren ten nie został później już zabudowany. Na te zatem ruiny patrzył Nehemiasz w 445 r. w czasie nocnego obchodu wałów (Neh 2, 12—15). Przy budowie nowych murów nie włączono w obręb miasta tego obszaru. Innymi słowy, Nehemiasz skrócił obwód murów obronnych, a nie odbudowywał ich w całości, jak dotychczas sądzono, czyli, że Jerozolima w czasach powygnaniowych zajmowała dość wąski pas ziemi na szczycie wschodniego pagórka.

Prace prowadzone w pobliżu sadzawki Siloe, których celem było ustalenie biegu muru zachodniego u południowego krańca wschodniego pagórka, nie dały dotychczas pozytywnych wyników. Wszystkie świadectwa archeologiczne z tego terenu dotyczą dopiero I w. po Chr. (z wyjątkiem muru w południowo-wschodnim rogu sadzawki, pochodzącego, być może, z epoki machabejskiej czyli z okresu odbudowy fortyfikacji wokół Jerozolimy przez Jonatana (1 Mch 10, 11), a mur w tej okolicy przynajmniej od lat ok. 700 przed Chr. musiał obejmować sadzawkę Siloe, od chwili gdy Ezechiasz ze źródła Gihon tunelem sprowadził wodę w obręb obwarowań miejskich.

Budowla zwana wieżą Dawidową (Salomona) oraz bastion, mający pochodzić z murów jebuzejskich zostały w wyniku obecnych prac wykopaliskowych znacznie odmłodzone. R. A. S. Macalister w oparciu o wykopaliska 1923—27 uznał je za część składową wschodniego muru Jerozolimy i konsekwentnie przypisał je X wiekowi przed Chr. Chronologia ta okazała się jednak zdecydowanie błędna. Wieża zbudowana bowiem była na szczątkach budowli z VII w., co w asocjacji z ceramiką oraz z monetami z II w. przed Chr. dowodzi, że mogła ona powstać najwcześniej w czasach machabejskich. Wieża ta stanowi prawdopodobnie część murów obronnych Jerozolimy budowanych przez Jonatana (1 Mch 10, 10—12) na ruinach miasta izraelskiego zburzonego przez Nabuchodonozora.

Pagórek zachodni w części południowej zamieszkiwany był dopiero w I w. po Chr. Część natomiast północna zabudowana była przynajmniej już od czasów machabejskich, jeśli nie wcześniej. Jest zatem pewne, że Żydzi modląc się dzisiaj przy rzekomym grobie Dawida na tzw. Syjonie składają jedynie hołd późnej, dwunastowiecznej tradycji.

Nader interesujące są również rozstrzygnięcia dotyczące rozwiązania długo dyskutowanego problemu murów północnych Jerozolimy. Ważne i interesujące są one dlatego, że mają istotne znaczenie dla ustalenia autentyczności Grobu Pańskiego. W niewielkiej odległości na południe od bazyliki Grobu w tzw. Moristanie, a na północ od domniemanego pierwszego muru stwier-

dzono, że teren ten nie należał do miasta w czasach Chrystusa, a cały pokład aż do litej skały powstał w II w. po Chr., gdy Rzymianie oczyszczali teren miasta dla założenia Aelia Capitolina. Drugi mur północny musiał zatem przebiegać na wschód od obecnej bazyliki Grobu Pańskiego. Innymi słowy na podstawie przeprowadzonych dotąd prac wykopaliskowych, na stosunkowo ograniczonej powierzchni, dowiedziono, że „położenie bazyliki Grobu Pańskiego może być oparte na autentycznej tradycji istniejącej do czasów Heleny, ale nie dowodzi to jeszcze, że położenie jej jest autentyczne" (Kenyon). Jest to jednak na razie tylko przypuszczenie dyr. Kenyon, gdyż odcinek dotychczas przebadany jest za mały, by przypuszczenie to mogło przerodzić się już dziś w twierdzenie. Natomiast trzeci mur północny prawdopodobnie pokrywa się z obecnym murem miasta.

Ze spraw jerozolimskich warto również wspomnieć i o tym, że liczni „użytkownicy" bazyliki Grobu Pańskiego doszli wreszcie do porozumienia, które od 1961 r. pozwoliło na rozpoczęcie najbardziej koniecznych remontów i badań stanu konserwacji budynków oraz ich fundamentów.

## XVI. AKTUALNY STAN BADAŃ NAD MANUSKRYPTAMI Z QUMRAN

Rękopisy z nad Morza Martwego, stanowiące po dzień dzisiejszy największą zdobycz archeologiczną XX stulecia, doczekały się dalszych wszechstronnych i krytycznych opracowań oraz wydań w serii *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan* znanego Wydawnictwa „Oxford Clarendon Press". Dotąd, jak wiemy, opublikowano w pełni treść manuskryptów groty pierwszej t. zw. Chirbet-Qumran Cave I (1 Q) [37] poza tekstami wydanymi przez M. Burrowsa [38], E. L. Sukenika [39] publikowanymi początkowo fragmentarycznie, a następnie w formie całościowej, oraz Y. Yadina [40]. Treść zatem tak biblijnych jak i pozabiblijnych manuskryptów z groty I (1 Q) oraz

---

[37] D. Barthélemy — J. T. Milik with contributions by R. De Vaux, O. P., G. M. Crowfoot, H. J. Plenderleith, G. L. Harding, *Discoveries in the Judaean Desert I: Qumran Cave I*, Oxford: At the Clarendon Press 1955, s. XI + 165 + + 10 zdjęć i 37 plansz.

[38] M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, New Haven 1950; II, 2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, New Haven 1951.

[39] E. L. Sukenik, *Osar ha-Megillot ha Genuzot*, Jerusalem 1954; Tegoż, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1955.

[40] Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Jerusalem 1955/56 (hebr.; tłum. angielskie Oxford 1962).

związana z nimi problematyka, jest niemalże powszechnie znaną także czytelnikowi polskiemu [41].

W 1961 r. „Oxford Clarendon Press" dostarcza nam tom drugi [42] z serii *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, zawierający szczegółową analizę tak danych archeologii jak i manuskryptów t. zw. czterech grot Wadi Murabba'at, położonych na tereni Haszemickiego Królestwa Jordanii. Ze względu na fakt, że znaczenie archeologiczne oraz znalezione rękopisy grot Murabba'at są zainteresowanemu społeczeństwu polskiemu stosunkowo mało znane, wydaje się rzeczą słuszną chociażby tylko w najogólniejszych zarysach zrelacjonować treść wspomnianego tomu drugiego *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan.*

Część p i e r w s z a (s. 3—63) niniejszego tomu, pióra znakomitego o. R. de Vaux OP, poświęcona jest historii odkryć oraz wnikliwym badaniom danych archeologii ze szczególnym uwzględnieniem stratygrafii. Dokładne badania warstwicowe grot Murabba'at upoważniają nas do wyróżnienia epok: chalkolitu, średniego brązu, żelaza oraz epoki rzymskiej i arabskiej.

Na podstawie znalezionych rękopisów stwierdzamy, że jako materiału pisarskiego używano: skóry, papirusu i ostrak.

Część d r u g a (s. 67—205) zawiera znalezione teksty hebrajskie i aramejskie, odczytane oraz w sposób mistrzowski (...*in gewohnter Meisterschaft* — jak to podkreśla szereg recenzentów) — krytycznie omówione przez naszego rodaka Ks. J. T. Milika. Wśród wspomnianych manuskryptów znajdują się teksty tak biblijne jak i pozabiblijne. Spośród papirusów szczególne znaczenie dla historii języka hebrajskiego posiada rękopis Mur 17, będący palimpsestem z VIII w. przed Chr. Treścią jego jest lista podatkowa. Jest to najstarszy z dotąd znanych papirusów pisanych w języku zachodniosemickim.

Część t r z e c i ą (s. 209—280) stanowią rękopisy grecko-rzymskie w opracowaniu znanego o. P. Benoit OP. Spośród ostatnich szczególną uwagę zwraca manuskrypt Mur 14 pisany na skórze s t e n o g r a f i ą grecką. Teksty arabskie zostały starannie opra-

[41] Por. praca zbiorowa *Odkrycia nad Morzem Martwym 1947—1957*, RBL 10 (1957) 357—506; Ks. E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960; E. Wilson *Odkrycia nad Morzem Martwym* (przekład z jęz. angielskiego T. Święckiej), Warszawa 1963; Ks. H. Strąkowski, *Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo*, Lublin 1958; W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963 oraz szereg opracowań o charakterze szczegółowym: Ks. S. Grzybek, Ks. K. Romaniuk, Ks. L. R. Stachowiak, Ks. J. Kudasiewicz, Ks. F. Gryglewicz, Ks. J. Stępień, Ks. E. Bulanda, Ks. L. Stefaniak, Z. Kapera i inni; por. nadto C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, t. I, Berlin 1957; t. II, Berlin 1965.

[42] P. Benoit — J. T. Milik — R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'-at*. Avec des contributions de † Mrs. G. M. Crowfoot et Miss E. Crowfoot, A. Grohmann, Oxford: At the Clarendon Press 1961, s. XV, 304 + 31 zdjęć i 107 plansz.

cowane przez A. Grohmanna i stanowią część czwartą niniejszego wydania (s. 283—290).

Dzięki dostarczonym nam przez groty Murabba'at manuskryptom, pozostającym w ścisłej zależności z tekstami z Qumran, możemy o wiele lepiej poznać, dotąd bliżej niesprecyzowane, stosunki społeczno-polityczne Palestyny w latach 132—135 po Chr., kiedy to przywódca powstania żydowskiego Szymon Bar Kochba przez krótki okres czasu stał na czele „Królestwa Mesjańskiego" na obszarze południowej części Palestyny.

Godnym uwagi jest nadto rękopis Mur 88, stanowiący pozostałość olbrzymiego zwoju skórzanego. Zawiera on liczne teksty z ksiąg 12-tu proroków i znaleziony został w 1955 r. Jest to najstarszy z dotąd nam znanych dokumentów umożliwiających nam sprawdzenie późniejszych danych *Talmudu*.

Teksty grot Murabba'at stanowią nadto niemalże ostateczne potwierdzenie tezy, iż w użyciu ludności Judei były trzy języki: aramejski, hebrajski i grecki, przy czym — biorąc pod uwagę bieg wydarzeń historycznych — pierwszeństwo dać należy językowi aramejskiemu. Szereg qumranistów z naszym znakomitym ks. J. T. Milikiem na czele, opierając się na nieuszkodzonych manuskryptach aramejskich, których treścią są sprawy życia codziennego ludności, jest nawet zdania, że Szymon Bar Kochba usiłował dialekt judeo-hebrajski uczynić językiem urzędowym. Abstrahując od słuszności ostatniej tezy faktem jest, że języki aramejski, hebrajski i grecki były w jednakowym stopniu używane w życiu polityczno-militarnym Szymona Bar Kochby. Pogląd ten znajduje nadto potwierdzenie w wiązce 15-tu listów Szymona Bar Kochby, znalezionych w 1961 r. w Engeddi przez izraelską ekspedycję archeologiczną, kierowaną przez prof. Y. Yadina.

Manuskrypty grot Murabba'at wzbogacają nadto naszą znajomość historii pisma, zwłaszcza tzw. „Pisma książkowego" (termin ten jako *terminus technicus* przyjęty został przez papirologię grecką) oraz zaznajamiają nas z praktyką poszczególnych szkół pisarskich. W 1962 r. opublikowano zawartość tzw. „Małych Grot" (*Les Petites Grottes*) z Qumran czyli grot 2 Q, 3 Q, 5 Q, 7 Q—10 Q [43].

Dział archeologii (s. 1—36) tomu trzeciego z serii *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan* opracował znów o. R. de Vaux,

---

[43] I. M. Baillet — J. T. Milik — R. de Vaux, *Les „Petites Grottes" de Qumran. Exploration de la falaise. Les grottes 2 Q, 3 Q, 5 Q, 7 Q à 10 Q.* Avec une contribution de H. W. Baker. Oxford: At the Clarendon Press 1962, s. XIV, 317 + plansze I—LXXI. Por. nadto: R. Meyer, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebr. Handschriften.* 47. *Die vier Höhlen von Mürabba'at*, Theol. Ltztg. 88 (1963) 19—28; Tegoż, 48. *Die sogenannten „kleinen Höhlen" von Qumran*, Theol. Ltztg. 90 (1965) 331—342.

szczegółowo relacjonując historię ekspedycji archeologicznej podjętej wiosną 1952 r. w okolice wschodniej części Pustyni Judzkiej, gdzie natrafiono m. in. na groty 4 Q—10 Q. Topografia oraz geograficzny plan sytuacyjny opracowany został przez J. Zieglera (s. 5). O. R. de Vaux z właściwą sobie wnikliwością podaje opis 40-tu przebadanych przez ekspedycję archeologiczną grot oraz relację dotyczącą okoliczności znalezienia dalszych dwu grot w marcu 1956 r.

Wśród „zdobyczy" ekspedycji archeologicznej na pierwszym miejscu odnotować należy pokaźną ilość przedmiotów ceramicznych w postaci skorup, naczyń codziennego użytku itp., które o. de Vaux według okresów tabelarycznie zestawił. Nadto załączone są rysunki oraz zdjęcia-plansze (IV—IX) mające na celu uzmysłowienie czytelnikowi przedmiotu odkryć. Szczegółowa analiza przedmiotów ceramicznych, pisma manuskryptów wzgl. napotkane napisy na naczyniach oraz ostraki upoważniły o. de Vaux do postawienia tezy przechodzącej niemal w pewność, że groty te posiadają ścisłą łączność z osiedlem Chirbet-Qumran i że były one częściowo zamieszkiwane a częściowo służyły jako magazyny czy przechowalnie różnego rodzaju naczyń oraz manuskryptów.

Ks. J. T. Milik w oparciu o zakupione w 1952 r. u pewnego antykwariusza w Jerozolimie naczynia rzuca nowe światło na staropalestyńskie jednostki objętościowe (s. 37—41). Otóż na jednym z naczyń widnieje na pozór nic nam nie mówiący napis „s 2, 7 lg". Napis ten pozwolił jednak Ks. Milikowi ustalić, że staropalestyńska jednostka objętościowa „se'a" równa się naszej jednostce objętościowej 15 litrów, a 1 log równa się 0,6 l.

Opracowanie znalezionych manuskryptów francuski Centre National de la Recherche Scientifique powierzył dwom swoim stałym współpracownikom J. M. Baillet i J. T. Milikowi. Pierwszy zajął się tekstami grot 2 Q, 3 Q, 6 Q, 7 Q—10 Q (s. 43—164), a ks. Milik tekstami groty 5 Q (s. 165—197) oraz tzw. *Zwojami Miedzianymi* 3Q 15 (s. 199—302).

Gdy chodzi o teksty biblijne, to tzw. „Małe Groty" dostarczają ich nam stosunkowo niewiele, lecz i te, które posiadamy, mają ogromne znaczenie tak dla krytyki jak i historii tekstu. Niektóre z nich, jak np. rękopis *Deuteronomium* 5 Q 1 pochodzi — w oparciu o kryteria paleografii i ortografii — z pierwszej połowy II w. przed Chr., a papirus 6 Q 4, zawierający fragmenty tekstu Ksiąg Królewskich miejscami przypomina tekst LXX i Wulgaty. Ten ostatni stanowi nadto bardzo ważny argument na potwierdzenie faktu, że już ok. 150 r. przed Chr. księgi kanoniczne Starego Testamentu pisane były na papirusie.

Poza tekstami biblijnymi znaleziono cały szereg fragmentarycznych tekstów judaistycznej literatury apokryficznej, jak np. fra-

gment greckiego *Listu* Jeremiasza (7 Q 2) czy fragmenty apokryficznej księgi *Jubileuszy* (2 Q 19 i 20) itp.

Wspomniane teksty „Małych Grot" nie mają co prawda posmaku sensacji, lecz dostarczają niezmiernie dużo cennego materiału tak dla paleografii jak i krytyki tekstu.

Wśród znalezionych rękopisów unikat stanowią *Zwoje Miedziane,* odczytane i opublikowane przez Ks. Milika. Biorąc pod uwagę ich pochodzenie oraz charakter — to nie przynależą one do piśmiennictwa Esseńczyków z Qumran. Jedynie miejsce ich znalezienia pozwala nam na doszukiwanie się pewnego pokrewieństwa czy powinowactwa. Autor wspomnianych zwojów jest nam bliżej z nazwiska nieznany. Ks. Milik przyjmuje jednak, że był nim Żyd, pozbawiony znajomości klasycznego języka hebrajskiego, żyjący bądź w samym Jerycho, bądź też w okolicy Jerycha, gdyż doskonale zna ten teren. Treścią *Zwojów Miedzianych* jest wyczerpujący opis skarbów Palestyny. Zdaniem Ks. Milika wykaz ten wcale nie wylicza jakichś realnych skarbów, a tylko listę fikcyjną, mającą na celu wzbogacenie wyobraźni.

## XVII. QUMRAŃSKI MANUSKRYPT PSALMU 151 (11 Q Pss)

Aczkolwiek manuskrypty qumrańskie grot czwartej (4 Q) i jedenastej (11 Q) nie doczekały się jeszcze pełnego opracowania oraz nie zostały dotąd w całości jeszcze opublikowane, niemniej ogłoszono drukiem już niektóre fragmenty tych rękopisów [44], a wśród nich tzw. *Zwój Psalmów* groty jedenastej (11 Q Pss) [45]. Ostatnio wspomniany zwój, długości 3,89 m. zawiera tekst Psalmów tak kanonicznych jak i apokryficznych, przy czym największe zainteresowanie wzbudził Psalm 151 groty jedenastej. Zainteresowanie to jest zupełnie zrozumiałe, gdyż, pomijając tradycję talmudyczną, utrzymującą nie bez podstaw, iż w Psałterzu znajduje się 147 utworów, powszechnie przyjmuje się, że tekst masorecki (hebrajski) i łacińskiej Wulgaty zawierają po 150 Psalmów, zaś tekst Septuaginty (grecki) 151, przy czym tłumaczy się, że dodany w Septuagincie Psalm 151 jest psalmem „poza liczbą" i że należy do tzw. judaistycznej literatury apokryficznej jako „prywatny utwór Dawida",

---

[44] 4 Qp Ps 37 = Peszer do Psalmu 37 — H. Stegeman, *Der Pešer zu Psalm 37 aus Höhle 4 von Qumran,* w: „Rev. de Qumran" 4 (1963) 235—270; 4 Q Sl 39 — por. J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran 4 Q-Serek Šîrôt 'Olat Haššabat,* w: *Supplements to Vetus Testamentum* VII (1960).

[45] J. A. Sanders, *The Scroll of Psalms (11 Q Pss) from Cave 11: A Preliminary Report,* w: BASOR 165 (1962) 11—15; J. Carmignac, *La forme poétique du Psaume 151 de la grotte* 11, w: „Rev. de Qumran" 4 (1963) 371—378; W. H. Brownlee, *The 11 Q Counterpart to Psalm 151, 1—5,* w: „Rev. de Qumran" 4 (1963) 379—387, J. A. Sanders, *Pre-Masoretic Psaltertexts:* BQ 27 (1965) 114—123.

a to dlatego, że nie napotkano dotąd na żadne ślady tego Psalmu w oryginale hebrajskim.

Niektórzy uczeni wysunęli jednak następujące przypuszczenie: Ponieważ Psalm 151 znany jest również w tłumaczeniu syryjskim ksiąg Starego Testamentu, tzw. *Peszycie*, więc możliwym jest, że przynależy on do zbioru Księgi Psalmów. Znaczna jednak większość biblistów nie podziela tego poglądu twierdząc, że decydującym kryterium jest tekst hebrajski.

Znaleziony obecnie rękopis qumrański zawierający tekst Psalmu 151 czyli Psalmu „poza liczbą" zmusza uczonych do rewizji swoich dotychczasowych poglądów na temat braku śladów tego psalmu w wersji hebrajskiej.

Treść nowego skrawka pergaminu, który tak skrzętnie przechowały groty Pustyni Judzkiej, narzuca uczonym problem ustalenia autorstwa tego psalmu oraz czasu jego pochodzenia. Nie narusza to w niczym kanonu ksiąg Pisma św. definitywnie ustalonego na Soborze Trydenckim. Lecz nie tylko na Soborze Trydenckim, ale również już na Synodzie Rzymskim w 382 r. za papieża Damazego oraz na Soborze w Laodycei jasno i wyraźnie oświadczono, że Księga Psalmów zawiera 150 Psalmów. Zaś św. Atanazy w jednym z listów pisanych do pewnego przyjaciela, dając mu praktyczne wskazówki jak na codzień korzystać z księgi Psalmów, daje mu również pouczenia odnośnie do Psalmu 151. Mianowicie określa on Psalm 151 jako utwór specjalnie przystosowany dla człowieka, pragnącego oddać chwałę Bogu i dodaje jednocześnie, że „jest to jeden z prywatnych psalmów Dawida".

Najstarsze kodeksy greckie podają nam różną liczbę psalmów. I tak Kodeks Watykański zamyka Księgę Psalmów cyfrą 150 utworów, lecz Kodeks Synaicki posiada 151 Psalmów, a Kodeks Aleksandryjski podaje liczbę „150 plus jeden prywatny". Zaś kodeksy łacińskie takie, jak Corbiensis, Sangermanensis, przekazujące nam łacińskie przekłady Księgi Psalmów opuszczają Psalm 151.

Niektórzy uczeni są dzisiaj zdania, że Psalm 151 „poza liczbą" jest dziełem Dawida, napisanym po zwycięstwie odniesionym nad Goliatem.

Nie przesądzając aktualnej konstruktywnej dyskusji na temat qumrańskiego Psalmu 151 (11 Q Pss) i jej ostatecznego rezultatu wydaje się, że Psalm ten jest nie tyle tworem jakiejś osobistości ze społeczności qumrańskiej, ile raczej przedostał się do niej za pośrednictwem Żydów aleksandryjskich, posługujących się przekładem greckim Księgi Psalmów.

Nie przeceniając danych niniejszego notatnika archeologicznego Palestyny, obrazującego wyniki prac wykopaliskowych różnych

ekspedycji w latach 1962—1964, pragniemy ułatwić dokładniejsze poznanie historii tak Narodu Wybranego jak i samej Biblii oraz dopomóc w odczytywaniu żywych barwnych dziejów cywilizacji i epok w historii narodu żydowskiego wydobytych na światło dzienne przez ekspedycje archeologiczne doby nam współczesnej. Archeologia wydobywając z ziemi zabytki przeszłości, tak bardzo przemawiające do wyobraźni, ożywia i przybliża to, co dotychczas wydawało się, być może, odległą legendą [46].

**Ks. Eugeniusz Sitarz, Ks. Ludwik Stefaniak**

---

[46] L. Woolley, W *poszukiwaniu przeszłości*, Warszawa 1964, s. 125.

Skróty tytułów cytowanych czasopism

AASOR — „Annual of the American Schools of Oriental Research", New Haven, USA.
BA — „Biblical Archaeologist", New Haven, USA.
BASOR — „Bulletin of the American Schools of Oriental Research", New Haven, USA.
CBQ — „Catholic Biblical Quarterly", Washington.
IEJ — „Israel Exploration Journal", Jerusalem.
OTS — „Oudtestamentische Studien", Leiden.
RB — „Revue Biblique", Paris.
RBL — „Ruch Biblijny i Liturgiczny", Kraków.
Theol. Ltztg — „Theologische Literaturzeitung", Berlin.

JERZY KALINOWSKI
STEFAN SWIEŻAWSKI

# ROZMOWA O FILOZOFII W OKRESIE SOBORU

*(FRAGMENTY)*

## Olivier Lacombe: Słowo wstępne

*Praca, która dostanie się do rąk czytelnika, z pewnością nie potrzebuje mojej poręki. Poziom autorów, doniosłość tematu — „filozofia w godzinie Soboru" — wielkie imię świętego Tomasza, autorytet mistrzów, którym książka została dedykowana, wszystko to jest dostateczną gwarancją jej wielkiej wartości i jej znaczenia w obecnej chwili.*

*Lecz siła przekonania zawarta w starej a wiernej przyjaźni, wspólna gorliwość w służbie filozofii chrześcijańskiej według tych zasad Akwinaty, które wydobyli na światło dzienne Gilson i Jacques Maritain, czyż nie wystarczające to przyczyny, by dodać kilka niekoniecznych uwag do wymownych i z rozmachem przedstawionych wywodów Kalinowskiego i Swieżawskiego.*

*Są tacy, co uważają, że filozof niesłusznie wkracza między wiarę a wiedzę, między Słowo Boże a doświadczenie ludzkie. Czemuż by umysł ściśle naukowy nie miał całkowitej syntezy wiedzy ludzkiej dokonać własnymi tylko swoimi środkami? Czemu obciążać orędzie Boże teologią i jej zagadnieniami, abstrakcjami, konstrukcjami pojęciowymi, obcymi jej istocie, a po ludzku rzecz biorąc — niesprawdzalnymi? Wszelako — a filozof wie o tym od wewnątrz: metafizyka, równie „nieużyteczna" i równie darmo dana jak poezja, jest w swoim porządku równie niezbędna jak poezja w swoim. A to już wystarcza, by zapewnić metafizyce prawo do istnienia i nałożyć na nią obowiązek wytrwania.*

*Przed Chrystusem i przed powstaniem nauki filozofia starożytna pragnęła przedstawić siebie jako mądrość totalną, dążyła do jasnej świadomości tego, czym jest religia i poszukiwanie Dobra Najwyższego, poznanie siebie przez człowieka i harmonijna wizja wszechświata. Od przyjścia Chrystusa filozofia, nawet filozofia pierwsza, nie może już absolutnie być pierwsza. Chrześcijanin-filozof musi filozofować w wierze, tym lepiej jednak dostrzega porządek ro-*

*zumu w jego autentycznych granicach, w jego istocie i spontaniczności. Od pojawienia się nauki współczesnej nastąpiło nowe zbliżenie się do rzeczywistości, podlegające ścisłym sprawdzianom, wielce skuteczne technicznie; rozciągnęło ono nad całą przyrodą sieć obejmującą coraz szersze obszary, której oka zaciskają się coraz bardziej. Niemniej filozofia wyswobodzona z obowiązków, do których wcale nie była uprawniona raz na zawsze, uwolniona od ambicji, którym nie mogła sprostać, wcale przez to nie została zdyskwalifikowana.*

*Pierwszą zasługą niniejszej* Rozmowy *jest przekonanie, że epoka filozofa nie minęła, oraz wykazanie — mocne i jasne — że chrystianizm, bez ujmy dla transcendencji filozofii i bez ujmy dla jakiejkolwiek filozofii, nie tylko uznaje pomoc mądrości rozumu* (sagesse rationelle), *ale ją przyzywa; zwraca się do niej jako do właściwego narzędzia dla budowania teologii tak zwanej spekulatywnej, którą by lepiej było nazwać kontemplacyjną:* fides quaerens intellectum; *zwraca się do niej jako do zasady ściśle złączonej z kulturą chrześcijańską, zasady autonomicznej, a jednocześnie otwartej na oświecenie przez łaskę; słowem zwraca się do mądrości rozumu jako do tej, której czynnością jest pośrednictwo powszechne „w jasności umysłu"; pokorne pośredniczenie rozumu, który usiłuje wznieść oczy do nieba, ale upadłby oślepiony przez światłość, gdyby Boski Pośrednik, zesłany przez Ojca Światłości, nie był uprzedził jego poruszenia. Podstawowe intuicje filozofii, jej wykład porządkujący, ostra świadomość, której zdobycie umożliwia, pomagają człowiekowi lepiej pojmować siebie we właściwym stosunku do siebie i do świata, a zwłaszcza do Tego, który jako twórca człowieka i świata i jako mistrz historii zesłał nam swego Chrystusa i obdarza nas nadto jego przyjaźnią.*

*Filozof chrześcijański zatem, któremu obcy jest wszelki imperializm, nie domaga się innej łaski, jak tylko tej jednej, by myśli Kościoła i myśli ludzkiej służyć w duchu właściwego sobie posłannictwa. Lecz w tym miejscu wyłaniają się trudne zagadnienia zarówno jedności i postępu filozofii jak i wolności filozofa. Kalinowski i Swieżawski powiedzieli na ten temat to, co, według mnie, właśnie należało powiedzieć. Wykazali, że faktyczna większość intuicji filozoficznych — nazywa się je dzisiaj „opcjami" — wymaga bez wątpienia wolności poczynań filozofa, ale nie pociąga za sobą logicznie takiego pluralizmu, któryby wszelkie poszukiwanie organicznej jedności filozofii uważał z konieczności za tyranię myśli, a za iluzoryczną uważał troskę o to, by zapewnić postęp filozofii pozostając w kręgu zasadniczej, uprzywilejowanej intuicji.*

*Prawo do tytułu Doktora Powszechnego, przyznane świętemu Tomaszowi z Akwinu nie bez gwałtownych sprzeciwów i nie bez przeszkód — Kalinowski i Swieżawski uzasadnili całkowicie, przedstawiając wyjątkową oryginalność, nieograniczoną rozciągłość i niezrównaną wybitność jego wizji bytu, która wyrastając ponad istotę i pojęcia, ale ich nie niszcząc, wznosi się duchowo aż do afirmacji istnienia, „aktualności wszelkiego aktu i doskonałości wszelkiej doskonałości".*

*Trzeba było odwagi, by napisać tę książkę, wielkiej miłości do prawdy, jasnego i przenikliwego spojrzenia. Co do mnie, mogę tylko wyrazić obu autorom wielką swoją wdzięczność.*

*Olivier Lacombe*

### Dlaczego święty Tomasz?

SWIEŻAWSKI: Jeżeli nauczanie filozofii nie ma być ani dogmatyczne ani historycystyczne (w sensie przesadnym) — jakie znaczenie może mieć dla niego filozoficzne dzieło św. Tomasza z Akwinu? Czy Kościół słusznie utrzymuje w swoich szkołach obowiązek nauczania teologii i filozofii *ad mentem Sancti Thomae?* Czy w dwudziestym wieku powinno się być tomistą? A jeżeli tak, to z jakiej przyczyny i w jaki sposób? Na czym polega sztuka „bycia tomistą", o której E. Gilson mówi w *Le philosophe et la théologie?* Czy pewne zastrzeżenia co do tomizmu, ujawnione podczas II Soboru Watykańskiego, są usprawiedliwione? Czy tomizm nie zamyka drogi do postępu w Kościele, do jego *aggiornamento*, do zbawiennego dzieła Soboru?

### Św. Tomasz na Soborze

KALINOWSKI: Tego zdania są niektórzy Ojcowie Soboru zaliczani do najważniejszych. Pan wie to lepiej ode mnie, bo przysłuchiwał się Pan debatom w bazylice Świętego Piotra, gdzie jedni żądali „więcej św. Tomasza", podczas gdy inni chcieli, żeby go było „mniej". Czy jednak problem nie był źle zrozumiany? i to dlatego, że został źle postawiony? Sam aspekt „ilościowy" — a ten właśnie był przedmiotem kontrowersji — jest raczej drugorzędny, bo pod tym kątem widzenia jest raczej „dosyć" Świętego Tomasza. Należałoby natomiast postawić pytanie: w jaki sposób myśl św. Tomasza jest przedstawiana i wykorzystywana w filozofii chrześcijańskiej i w chrześcijańskim nauczaniu filozofii? O. Congar ma rację, że w tej dziedzinie to co ilościowe ma być podporządkowane temu co jakościowe. Rozwiązanie problemu polega na tym, co właściwie

rozumiemy przez „Świętego Tomasza": „Jeżeli przez 'świętego Tomasza' rozumie się pewną aparaturę złożoną z abstrakcji, prefabrykowanych rozwiązań — pisze znakomity teolog dominikański — w takim wypadku: zgoda, niech go będzie mniej! Ale to nie jest prawdziwy święty Tomasz, który był i pozostaje samą otwartością na to co rzeczywiste, na dialog, na pytania ludzi. Jeżeli jednak — przez 'świętego Tomasza' rozumie się to, czym on jest naprawdę: mistrza który pomaga uformować nasz umysł, mistrza uczciwości, ścisłości, szacunku dla każdej prawdy cząstkowej w tej mierze w jakiej zawiera ona prawdę, w takim wypadku niechże nam oddadzą świętego Tomasza. Niech stanie się on przyjacielem i mistrzem jak największej ilości umysłów" [40]. Jednym słowem, nie chodzi o wprowadzanie „więcej", czy zachowanie „mniej" ze św. Tomasza, ale o przedstawianie i wykorzystywanie go w inny sposób. Ani więcej, ani mniej, tylko inaczej. Wszystko się w tym zawiera. Obecność św. Tomasza w chrześcijańskim nauczaniu filozofii jest z wszelką pewnością korzystna, a może nawet konieczna.

Niestety to właśnie tradycyjne ubóstwo intelektualne niektórych jego uczniów ponosi odpowiedzialność za niezrozumienie lub niewłaściwe zrozumienie myśli św. Tomasza i za to, że jego nauka ześlizgując się albo w kierunku dogmatyzmu albo historycyzmu krępuje zamiast wspierać ów postęp, który filozofia św. Tomasza w rzeczywistości może zapewnić lepiej niż filozofie jakichkolwiek innych filozofów starych czy nowych, chrześcijańskich czy niechrześcijańskich.

SWIEŻAWSKI: Kiedy Pana słucham, wydaje mi się, że jestem jeszcze w auli Soborowej. Bo rzeczywiście, od samego przyjazdu do Rzymu, na pierwszej kongregacji, w której mogłem wziąć udział, słyszałem Ojców mówiących o św. Tomaszu i o tomizmie. Z początku byłem trochę „zgubiony", ale wkrótce zauważyłem, że między przemawiającymi są dwie tendencje.

Dziennikarze piszący sprawozdania z prac Soboru często przesadnie podkreślają rozbieżności przejawiające się wśród Ojców Soboru. Nie ma oczywiście na Soborze „walki klas". Jednakże postawy mniej lub więcej przeciwstawne zarysowują się zupełnie wyraźnie. Otóż miałem wrażenie, że ci, co w czasie tej debaty bronili tomizmu, nie należeli do ludzi, którzy na Soborze pełnią rolę przodującą, którzy są najaktywniejszymi promotorami niezbędnych reform i prawdziwymi twórcami *aggiornamento*; ci ostatni są raczej skłonni — delikatnie mówiąc — nie podkreślać znaczenia

---

[40] Yes Congar *Le bloc-notes* w „Informations Catholiques Internationales", nr 229, 1 XII 1964, s. 5.

filozofii św. Tomasza. Zastanawiając się, jaka jest przyczyna tej postawy, pomyślałem i dalej myślę, że jest nią pewna nieufność wobec wszelkiej spekulacji, wszelkiego „filozofizmu", wobec wszystkiego, co mogłoby zaszkodzić czystemu oparciu się na Ewangelii, prawdziwemu powrotowi do źródeł chrześcijaństwa, zarówno w teologii jak i w całości życia Kościoła.

KALINOWSKI: Sądzę, że Pan słusznie zauważył te dwie tendencje, jakie zarysowują się w debacie nad tomizmem, a biorąc rzecz ogólniej, w całości dyskusji soborowych. Jednak zastanawiam się, czy pańskie tłumaczenie postawy tych najwartościowszych elementów wśród Ojców Soborowych, tych najbardziej przenikliwych, najmocniej pragnących autentycznej odnowy Kościoła i jego prawdziwego postępu, tych „przywódców Soboru", jeśli wolno ich tak nazwać, jest wystarczające. Sądzę, że ono jest słuszne ale niepełne, i że oprócz przyczyny podanej przez Pana istnieje inna, bardziej istotna, pod którą zresztą i pańskie wyjaśnienie daje się podciągnąć. Bądźmy realistami. Strusia polityka na nic nam się nie przyda. Spójrzmy na rzeczy takie jakimi są i — unikając przesady — nazwijmy je po imieniu.

Kościół dzisiejszy, jak każda społeczność ludzka (bo fakt, że jest on doskonałą społecznością nadprzyrodzoną nie pozbawia go cech każdej społeczności), obejmuje zwolenników *status quo*, czyli konserwatystów i zwolenników zmiany czyli postępu. Wśród jednych i drugich znajdują się także rzecz jasna ekstremiści. Ekstremiści o tendencjach postępowych, być może młodsi a napewno mniej cierpliwi i roztropni, popełniają błędy (któż ich nie popełnia?). Ponieważ mają skłonność do irracjonalizmu, więc spontanicznie są przeciw świętemu Tomaszowi, który się im wydaje zbyt racjonalistyczny. Ich zastrzeżenia wobec tomizmu zaostrzają się wskutek zdecydowanie protomistycznej postawy ich odpowiednika wśród konserwatystów. Bo wśród tych ostatnich istnieją umiarkowani, którzy zbliżają się, jeśli nie całkowicie spotykają z równie umiarkowanymi zwolennikami postępu. Ale istnieją też konserwatyści skrajni. Oni także bywają mało ostrożni, im także zdarza się popełniać błędy. Dochodzą nawet do tego, że uważają Sobór za przedsięwzięcie kto wie czy nie szkodliwe a napewno raczej niebezpieczne niż pożyteczne i dobroczynne dla Kościoła i ludzkości. Otóż — i tu wracam do mego tematu — tak się składa, że właśnie ci konserwatyści uważają św. Tomasza za swojego i występują w Kościele i na Soborze jako obrońcy tomizmu. Dlaczego przybierają oni taką postawę? Można sądzić, że jako skrajni konserwatyści postępują w ten sposób raczej z szacunku dla *status quo*, dla tradycji, dla dyrektyw pochodzących od władzy kościelnej (czyż nie

wiadomo, że nakazała ona, żeby w szkołach chrześcijańskich wykładano teologię i filozofię *ad mentem sancti Thomae*?), niż z uwagi na wewnętrzne wartości myśli filozoficznej św. Tomasza, przy czym najistotniejszych wśród tych wartości jak się zdaje częściowo nie dostrzegają. Zresztą czyż O. Fernandez, generał dominikanów, nie powiedział na Soborze: „W tomizmie należy szanować raczej autorytet magisterium niż osobisty autorytet świętego Tomasza"? [41] W tych warunkach zwolennicy postępu, nawet ci, którzy mają najlepsze intencje i są bardzo ostrożni, zajmują spontanicznie postawę przeciwną. Ponieważ mają przed sobą tę trudną do przekroczenia, hamującą pochód Kościoła przeszkodę, jaką jest nieumiarkowany konserwatyzm, odwracają się od wszystkiego, czego ich przeciwnicy bronią i czym posługują się w walce. Bo jesteśmy świadkami walki. Niektórzy nie chcą tego widzieć, lub nie chcą o tym mówić. Moim zdaniem są w błędzie. Życie chrześcijanina jest walką. Życie Kościoła tak samo. Nie ma w tym nic nienormalnego ani wstydliwego. Trzeba tylko uważać, żeby nie przekroczyć granic rozsądku a zwłaszcza miłości.

Sytuacja jest jednakowoż bardzo poważna, ponieważ stawka jest olbrzymia. W tej grze chodzi nie tylko o filozofię, ale także o teologię, nie tylko o świat, ale także o Kościół, nie tylko o *aggiornamento*, ale także o kulturę. Bo wszystkie te rzeczy są zależne od prawdy, zarówno przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej, a jeżeli św. Tomasz zainicjował — podkreślam: „zainicjował" a nie „wykończył" — filozofię zdolną do określenia tego co rzeczywiste w sposób ściślejszy niż jakakolwiek inna filozofia; jeżeli otworzył i przetarł szlak, który prowadzi do tego co rzeczywiste pewniej niż każdy inny — to nie jest obojętne, jakby się mogło początkowo wydawać — czy Kościół i Sobór, urzeczywistniając dzieło reformy dla przezwyciężenia niektórych przeszkód, stawianych właśnie przez przesadnych konserwatystów, wypowie się za czy przeciw myśli św. Tomasza w nauczaniu i życiu Kościoła. Nie chodzi tu wcale o osobę św. Tomasza, ani o nabożeństwo do świętego, które mniej lub więcej zależy od „mody". Nie chodzi nawet o jego myśl i dzieło ujęte jako myśl i dzieło historyczne, dzieło pewnego konkretnego człowieka, który żył 700 lat temu i przemyślał i napisał to czy tamto. Nie chodzi nawet w y ł ą c z n i e o to, co mógł powiedzieć prawdziwego, chociaż to także jest ważne. Natomiast i przede wszystkim chodzi o to, co te prawdy, które św. Tomasz przemyślał i wypowiedział, mogą znaczyć dla ewolucji filozofii a przez nią dla rozwoju Kościoła i świata. Otóż u św. Tomasza są takie intuicje filozoficzne — te intuicje pierwotne, o których mówi Bergson — że

[41] „La Documentation Catholique", 1 II 1965.

danej przez nie wizji nie powinno się tracić z oczu, jeśli się chce uniknąć dewiacji filozofii i wszystkiego, czym w Kościele i w świecie grozi taka dewiacja.

Nie chciałem twierdzić, jakoby św. Tomasz miał powiedzieć pierwsze i ostatnie słowo w filozofii i że należy już tylko powtarzać po nim, i sądzę, że tego nie powiedziałem. Przeciwnie, kładę nacisk na fakt, że św. Tomasz, jak każdy filozof, choćby był nie wiem jak genialny, zainicjował po prostu pewien sposób filozofowania i widzenia tego co rzeczywiste i że aż do końca czasów jego następcom życia nie starczy na próbowanie odkrycia tajemnicy bytu za jego przewodem i przykładem. Powiedziałem jednak i powtarzam, że św. Tomasz otworzył dla filozofii perspektywy prawdy i że zdecydowanie skierował filozofię na drogę, która do prawdy prowadzi. Bez poważnego ryzyka powstrzymania a przynajmniej znacznego opóźnienia postępu w filozofii (źródła tylu istotnych faktów w Kościele i świecie) nie wolno zaniedbać tego, co św. Tomasz zobaczył i pokazał nam w bycie; chodzi tu przede wszystkim o podstawową rolę istnienia w każdym bycie, o tożsamość istoty i istnienia w Bogu i złożenie, a więc rzeczywiste rozróżnienie istoty i istnienia w każdym bycie stworzonym. Jeżeli udało mu się to dostrzec (według wszelkiego prawdopodobieństwa) z tej przyczyny, że nadprzyrodzona kontemplacja Księgi Wyjścia zaostrzyła jakby rykoszetem naturalny „wzrok" jego rozumu, to już inna sprawa, która tutaj nie jest ważna. Ale coś z tego dostrzegł. — I pokazał nam. Inni filozofowie także zobaczyli aspekty tego, co rzeczywiste, które nie powinny zostać nieznane, jak to słusznie podkreśla J. Maritain. Trzeba to brać pod uwagę nawet wtedy, gdy owe odkrycia tak olśniły autorów, że to ich doprowadziło do błędnych konceptualizacji pierwotnych wizji. Bo nie tylko święty Tomasz zobaczył i dobrze zobaczył. I pewne jest, że św. Tomasz ani wszystkiego nie zobaczył, ani wszystkiego nie powiedział. Ale to, co zobaczył i co nam pokazuje, jest podstawowe, istotne i najważniejsze. I dlatego ani tym zwolennikom postępu, którzy mieliby na to ochotę, nie można pozwolić na oddanie św. Tomasza konserwatystom, ani tym ostatnim nie można pozwolić na to, żeby go sobie przywłaszczyli na własny użytek. Św. Tomasz musi należeć do Kościoła i całej ludzkości dla dobra obojga (a dobro Kościoła łączy się ściśle z dobrem ludzkości). Sądzę, że można i trzeba wykazać, że związek istniejący między konserwatyzmem i tomizmem jest tylko przypadkowy i że — w przeciwieństwie do tego, co, jak się zdaje, myślą zwolennicy postępu i odnowy Kościoła — tomizm może oddać zupełnie wyjątkowe usługi słusznej sprawie, której oni się poświęcają z godnym podziwu zapałem, mądrością i miłością.

SWIEŻAWSKI: Tymczasem św. Tomaszowi grozi nowa porażka: porażka na Soborze. Ufam, że tak źle nie będzie, że prawda i mądrość zatriumfują. Kościołem rządzi w końcu Bóg a nie ludzie. Z drugiej strony jest możliwe, że Bóg obecnie zechce dopuścić porażkę tomizmu, jako że ostatecznie nie chodzi tu o dogmat, i że głębsze dobro Kościoła i ludzkości może, według Boga, wymagać tego, co z ludzkiego punktu widzenia wydaje się szkodliwe. A więc, jeżeli Bóg to dopuści, tak jak w 1277 i 1284 dopuścił potępienie tez św. Tomasza, byłaby to jedna więcej metamorfoza w siedemsetletniej historii tomizmu.

Tak jest, chociaż jeśli się nie jest dobrze obznajomionym z historią filozofii, to trudno w to uwierzyć, ponieważ najjawniejsze i najlepiej znane fakty historyczne pozwalają na zupełnie odwrotne przypuszczenia. Imię św. Tomasza ciągle powraca pod pióro myślicieli chrześcijańskich. Zawsze byli tomiści, a od jakichś stu lat są oni liczniejsi niż kiedykolwiek. Encyklika *Aeterni Patris* papieża Leona XIII wywołała ten wielki powrót do św. Tomasza. Doszedł on do szczytu przed ostatnią wojną, a obecnie zdaje się zatrzymywać przed progiem bazyliki św. Piotra przemienionej na aulę II Soboru Watykańskiego. Tomasz z Akwinu, dominikański mistrz teologii na uniwersytecie paryskim za czasów św. Ludwika, został ogłoszony świętym, a także Doktorem Powszechnym i Doktorem Anielskim, „Anioł Szkoły" stał się później Patronem wszystkich szkół chrześcijańskich, w których odtąd ma się nauczać filozofii i teologii *ad suam mentem*. Wydawałoby się, że św. Tomasz całkowicie i definitywnie zapanował nad myślą chrześcijańską.

A jednak... Na przekór tej zewnętrznej apoteozie, wśród tego tłumu uczniów (raczej licznych niż wiernych) paryski Mistrz pozostaje właściwie samotny, niezrozumiany, lub źle zrozumiany, intelektualnie „zdradzony" przez najbliższych i najbardziej oddanych. I jeżeli dzisiaj na II Soborze Watykańskim można słyszeć z ust kardynałów żądanie „mniej św. Tomasza"; jeżeli znowu — bo zdarzyło mu się to nieraz od 1277 r. — Tomasz w oczach wielu jest dziś zbyteczny, nieważny a nawet niepożądany, dzieje się tak dlatego, że w rzeczywistości myśliciele chrześcijańscy dawno go już porzucili, udając jednocześnie, że są mu wierni, i że idą za jego myślą. Albo też, mówiąc ściślej, myśliciele chrześcijańscy nigdy naprawdę nie szli za jego myślą, ponieważ tego co najistotniejsze w jego myśli nigdy nie zrozumieli — poza paru bardzo rzadkimi wyjątkami, jak Tomasz Sutton na jednym krańcu historii tomizmu,

a na drugim niektórzy współcześni metafizycy tomistyczni tacy jak Jacques Maritain i Etienne Gilson.

Jakkolwiek wydaje się to sprzeczne z pozorami, nieoczekiwane, zaskakujące, a nawet w pewnym znaczeniu gorszące, to w gruncie rzeczy nie ma w tym fakcie nic szczególnie niezwykłego ani oburzającego. Każdy geniusz wyprzedza własną epokę. A im jest większy, tym więcej antycypuje. A więc tym mniej jest rozumiany. W dziedzinie filozofii potrzeba wieków, żeby dogonić geniusza. Arystoteles czekał przeszło 1500 lat na to, żeby w końcu zostać lepiej zrozumianym i żeby w osobie św. Tomasza z Akwinu znaleźć nie naśladowcę, ani zwykłego kontynuatora, ale podobny sobie geniusz, absolutnie oryginalny niezależnie od tego, co zawdzięczał poprzednikowi. Czy trzeba się więc dziwić, że „egzystencjaliści-tomiści" zrozumieli prawdziwe znaczenie i prawdziwą doniosłość myśli filozoficznej św. Tomasza dopiero w 650 lat po jego śmierci?

Czy Bergson, którego cytowaliśmy już kilkakrotnie, nie powiedział, że filozof, który w intuicji pierwotnej (*intuition initiale*) zobaczył to, co rzeczywiste, przez całe życie usiłuje bez powodzenia wypowiedzieć to, co zobaczył? Dlatego właśnie wszystkie jego dzieła są kolejnymi sformułowaniami, w których stara się wyrazić tę samą prawdę: to co zobaczył. Trzeba jeszcze, żeby sam zrozumiał znaczenie własnego „odkrycia". Ale czy może je zrozumieć ten, kto znalazł się tak blisko, że został oślepiony? Dobrze jeszcze, jeżeli to olśnienie nie prowadzi go do tych błędnych konceptualizacji, o których mówi Maritain. Jeżeli sprawy tak się mają, można przypuścić, że sam św. Tomasz nie zdawał sobie w pełni sprawy ze znaczenia własnej myśli dla późniejszego rozwoju filozofii. Trudno więc mieć pretensję, że jego uczniowie, nawet bezpośredni, tego nie zrozumieli. Zresztą także w nauczaniu filozoficznym sprawdza się dawne powiedzenie: *Quiquid recipitur per modum recipientis recipitur*. Słuchacze św. Tomasza przyjmowali go na własny sposób, według własnej zdolności do przyjmowania. A nie trzeba zapominać, że św. Tomasz był nowatorem przeciwstawiającym się tradycjom koncepcji bytu: neoplatońskim, augustyńskim, awicenizującym, a były to tradycje wielowiekowe. Dlatego też Tomasz Sutton — którego traktat o bycie i esencji został ostatnio odnaleziony wśród rękopisów średniowiecznych przechowanych w krakowskiej Bibliotece Jagiellońskiej[42] — jest tak nieoczekiwanym wyjątkiem i wywołuje zarówno podziw jak zaskoczenie; Sutton bowiem zachwyca się filozoficzną przenikliwością swego mistrza,

---

[42] Wł. Seńko *Un traité inconnu „De esse et essentia"* („Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 27, 1960 s. 229—266).

odkrywcy ontycznej roli bytu i realnego złożenia istnienia i istoty w bytach przygodnych.

KALINOWSKI: Chociaż fakt, że św. Tomasz był niezrozumiany przez swoich bezpośrednich i dalszych uczniów wydaje nam się dziś w pewnym znaczeniu normalny i łatwy do wytłumaczenia, to jednak jego konsekwencje są poważne. Bo o ile rozumiano naukę mistrza dominikańskiego, jak na przykład naukę o jedyności formy w bycie, to go potępiano, ponieważ twierdził coś odwrotnego od tradycyjnej nauki chrześcijańskiej, która w tym wypadku za św. Augustynem opowiadała się za wielością form. A kiedy św. Tomasza nie rozumiano, to go interpretowano błędnie. Poczynając od św. Tomasza historia filozofii chrześcijańskiej jest w dużej części historią tych fałszywych interpretacji: awicenizujących, skotyzujących, kajetanowskich, molinistycznych, suarezjańskich, neotomistycznych... Każda z nich miała swój moment triumfu, po którym prędzej czy później ją porzucano. Jednakże o ile św. Tomaszowi przypisywano błędy popełnione przez jego niewiernych kontynuatorów, to naturalnie powstawano także przeciw niemu. Braki i błędy chrześcijańskiego nauczania filozofii poważnie obciążają także św. Tomasza, ponieważ ich przyczynę upatruje się w przedmiocie, a jest nim z samej definicji tomizm. Tak że koniec końców św. Tomasz płacił (i dotąd jeszcze płaci) za błędy tych, którzy zarozumiale nazywali się sami „tomistami", a którzy w gruncie rzeczy byli nimi tylko z nazwy. Tak że na koniec Akwinatę opuściła nie tylko europejska filozofia oficjalnie nie-chrześcijańska, która jawnie zerwała ze scholastyką od XVI w., ale także filozofowie chrześcijańscy. Wpływ chrześcijaństwa i scholastyki na oficjalnie nie-chrześcijańskich filozofów jest jednakże widoczny, jak to wykazuje z jednej strony Gusdorf a z drugiej Gilson [43]. Taki stan rzeczy trwał aż do chwili, w której papież Leon XIII uznał, że należy chrześcijanom przypomnieć żywotne dzieło św. Tomasza i związać z nim chrześcijańską myśl współczesną po to, żeby ją zwycięsko przeciwstawić błędom intelektualnym drugiej połowy XIX wieku. Encyklika *Aeterni Patris* z 4 sierpnia 1897 r., która zresztą podkreślała tylko już wcześniej rozpoczęty powrót do św. Tomasza, wywołała szeroki ruch tomistyczny; przekraczając granice katolicyzmu a nawet chrześcijaństwa, rozprzestrzenił się on na cały świat.

Można się zastanawiać, czy pozycja przyznana św. Tomaszowi —

---

[43] G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*, Paris 1956, Armand Colin, s. 376; E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1950, Vrin.

nie skrępowała zanadto intelektualnego życia Kościoła. Nie chodzi nam tutaj o jego miejsce w Kościele jako świętego, ale o miejsce w teologii i filozofii chrześcijańskiej, a także w ich nauczaniu w szkołach chrześcijańskich czyli o miejsce pośród teologów i filozofów chrześcijańskich. Intelektualne życie Kościoła wymaga wolności. Stwierdziliśmy już raz, że bez wolności nie ma filozofii. Nawet Bóg nie narzuca ludziom swojej prawdy tylko ją proponuje w Objawieniu, które ludzie mogą przyjąć lub odrzucić. Nie jestem ani powołany ani wystarczająco poinformowany, żeby móc osądzać akty władzy kościelnej. Toteż nie mogę się tutaj wypowiadać na temat słuszności miejsca, jakie zrobiono dla św. Tomasza i dla jego myśli w życiu intelektualnym i szkołach chrześcijańskich. Wspomnę tylko niektóre konsekwencje sytuacji, jaka powstała po 1879 roku. Istnieje problem św. Tomasza, istnieje zakłopotanie wśród tomistów i prawdopodobnie wiele nieporozumień, które są jego przyczyną lub też je uwydatniają. Można się zastanawiać, czy słowa i decyzje papieży, zwłaszcza Leona XIII i Piusa XI, określające funkcje teologicznego i filozoficznego dzieła św. Tomasza w Kościele, zostały zawsze dobrze zrozumiane i czy ich zastosowanie nie przekroczyło, a więc nie sfałszowało intencji ich autorów? Czy w ten sposób nie zrobiono zarówno filozofii jak i św. Tomaszowi więcej złego niż dobrego? Stąd próba „racjonalnej" interpretacji encykliki *Aeterni Patris*, którą podjęło tylu myślicieli chrześcijańskich szukających wyjścia z impasu, w jakim utknęło chrześcijańskie życie intelektualne. Wbrew radzie Ewangelii próbowano służyć dwom panom: dyskutowano nad słowami *ad mentem S. Thomae* i twierdzono, że profesorowi wolno myśleć to, co mu rozum dyktuje, byleby obiektywnie wykładał Tomaszowy punkt widzenia. Trzeba przyznać, że interpretacja E. Gilsona, podana w książce *Le philosophe et la théologie* — gdzie „filozofowanie *ad mentem S. Thomae*" jest interpretowane jako „filozofowanie według wzoru Św. Tomasza" to znaczy tak jak on, „w wierze" — ma całkiem inny wydźwięk etyczny i okazuje się bardziej przekonywająca, chociaż nasuwa poważny problem jak należy rozumieć „filozofowanie w wierze". Nie zamierzam tu roztrząsać tej sprawy. Jeżeli wspominam te interpretacje encykliki *Aeterni Patris* i *Studiorum Ducem*, to nie po to, by nad nimi dyskutować, ale po to, by scharakteryzować to zakłopotanie, jakie wszyscy odczuwają. Wydaje się, że to, co w roku 1879 mogło być na czasie, korzystne, a nawet konieczne, nie jest już takie w 1965 i że najlepszym wyjściem z sytuacji, w jakiej się znajdujemy, byłoby stwierdzenie wolności myśli tak na wewnątrz jak i na zewnątrz Kościoła, a tego właśnie chrześcijanie i świat oczekują od soborowej deklaracji o wolności religijnej.

## Pluralizm tomistyczny

SWIEŻAWSKI: Jednakże prawda i sprawiedliwość każe podkreślić także szczęśliwe konsekwencje encykliki *Aeterni Patris*. Przecież powrócono do dzieła św. Tomasza, zaczęto je czytać i studiować, rozważać. I w końcu zaczęto odkrywać jego prawdziwy sens i doniosłość. Inaczej mówiąc zdano sobie wreszcie sprawę, że trzeba rozróżniać myśl św. Tomasza od tomizmu, a właściwie od tomizmów, bo jest ich kilka. Albo, jeżeli ktoś woli inne sformułowanie: trzeba odróżniać tomizm św. Tomasza od tomizmu różnych tomistów o rozmaitych teologicznych i filozoficznych tendencjach. Upraszczając można wyodrębnić trzy tendencje. Pierwsza, jak się zdaje, dominuje w papieskich uniwersytetach rzymskich. Chce ona być wierna tradycji. Dlatego ten tomizm może być nazwany „rzymskim" lub „tradycjonalnym". Odpowiada on potrzebie wierności wobec różnych szkół tomistycznych i ich tradycyjnych metod. Ta tendencja jest częściowo usprawiedliwiona. Przeszłość bowiem jest napewno nosicielką autentycznych wartości, które powinny być sumiennie gromadzone i kontynuowane. Skądinąd metoda scholastyczna była w swoim czasie bardzo cenna. Trzeba jej oddać sprawiedliwość uznając jej wkład w wypracowanie i zachowanie ścisłości w średniowiecznej teologii i filozofii. Jeśli ktoś tego nie widzi i nie docenia, musi być bardzo daleki od prawdy. Ale tradycjonalny tomizm przestaje być uzasadniony i skłania się do błędu, kiedy bez powodów odmawia teraźniejszości jej roli tworzenia nowych wartości, nie mniej autentycznych od dawnych i kiedy zamyka się w metodzie scholastycznej nieprzystosowanej już do ducha i potrzeb naszych czasów. Ten tomizm wierny przeszłości, tradycji i szkole w wielu istotnych punktach odbiega od autentycznego św. Tomasza. A odbiega od niego właśnie wskutek szacunku dla szkoły i tradycji, szacunku, który każe opierać się, bez należytych rozróżnień, na komentatorach św. Tomasza, m. in. na Kajetanie, którego pozycja stała się niesłusznie pierwszoplanowa wskutek włączenia jego komentarza do *Editio Leonina* św. Tomasza. To jest godne pożałowania. Albowiem ta jednoczesna publikacja Mistrza i jego Ucznia nadała temu ostatniemu wartość większą, niż, jak się zdaje, w rzeczywistości on posiada. Chociaż nie wszyscy są tu zgodni i toczą się na ten temat dyskusje i spory, można by się zastanawiać czy Kajetan rzeczywiście wyjaśnia św. Tomasza (a nie zaciemnia) i czy tomizm kajetanowski nie zawiera w sobie takich lub innych infiltracji: awicenizujących, skotyzujących, czy innych, które czasami raczej utrudniają niż ułatwiają dostęp do Akwinaty, a od których samo dzieło św. Tomasza, zwłaszcza zaś *Summa Teologiczna*, jest zupełnie wolne? Dlatego też

w tej mierze, w jakiej tomiści tradycjonalni utożsamiają myśl św. Tomasza z komentarzem Kajetana, narażają się na rozminięcie się zarówno z prawdą historyczną jak i z prawdą filozoficzną. Tak czy inaczej, ich tomizm, jak się wydaje, nie jest całkowicie tomizmem św. Tomasza, bo odbiega od niego co najmniej w jednym zasadniczym punkcie: co do najbardziej podstawowej dla każdej filozofii koncepcji: koncepcji bytu, która u Tomasza jest egzystencjalna, podczas gdy u Kajetana wskutek podwójnego wpływu Awicenny i Jana Dunsa Szkota, jest ona w pewnej mierze esencjalna.

Przeciwieństwem tomizmu tradycjonalnego jest tomizm, który nie zapoznając pewnych wartości przeszłych, sytuuje się jednak głównie w teraźniejszości. Narodził się on z niewątpliwie chwalebnej chęci nie zapoznawania filozofii nowoczesnej i nie gardzenia nią. Odpowiada on potrzebie wierności wobec człowieka nowoczesnego, wobec tego, co jest współczesne i nowe. Charakteryzuje go tendencja do nie odgraniczania nieprzekraczalnymi barierami teraźniejszości od przeszłości; św. Tomasza i tomizmu od filozofii nowoczesnej, która rozwija się i idzie naprzód, a szczególnie od filozofii współczesnej. Tomizm ten, określany najczęściej nazwą neotomizmu, błądzi w dwojaki sposób. Wprawdzie stara się on dostrzec wartości nowoczesnej i współczesnej myśli filozoficznej, ale nie zawsze zauważa wszystkie wartości dawnych filozofii, a na pierwszym miejscu autentycznej myśli św. Tomasza. Chciałby on dążyć do syntezy złożonej z *nova et vetera*, ale *nova* górują w niej nad *vetera* (oczywiście nie ilościowo, ale, co dużo gorsze, jakościowo). Z drugiej strony chociaż dąży się do syntezy, to w rzeczywistości dochodzi się raczej do zestawienia obok siebie tego, co „stare", z tym, co „nowe", jeśli już nie do radykalnej deformacji filozofii św. Tomasza. Albowiem tendencja do asymilowania tego, co nowoczesne góruje nad roztropnością i prowadzi do prób pogodzenia rzeczy nie dających się pogodzić, do prób z natury skazanych na klęskę. Dlatego też, koniec końców, z tomizmu pozostają tu tylko terminy. I tak wierność wobec *nova* kończy się zasadniczą niewiernością wobec *vetera* a mówiąc ściślej wobec *aeterna*.

Między tymi dwoma tomizmami znajduje miejsce trzecia tendencja, związana z dziełem dwóch najwybitniejszych współczesnych świeckich tomistów: Jacques Maritaina i Etienne Gilsona. Ta tendencja chce być w pełni wierna wobec tego, co rzeczywiste a więc także wobec rzeczywistości historycznej, przeszłej i teraźniejszej. Odpowiada ona potrzebie wierności nie wobec jakiegoś abstrakcyjnego św. Tomasza, który nigdy nie istniał, który jest tylko fikcją jego tak zwanych uczniów i kontynuatorów, ale wobec konkretnego św. Tomasza, tego paryskiego mistrza teologii, który

uczył w pewnym określonym miejscu i czasie. Stara się więc ona zachować wierność tekstom św. Tomasza i tomistów, a nie wierność szkole jako abstrakcji, jako *communis opinio Thomistarum*, eklektycznej, bezkrwistej, a nawet niespójnej. Ten tomizm dąży też do wierności tekstom wszystkich innych filozofów, których studiuje z niemniejszą uwagą, krótko mówiąc dąży do wierności integralnemu świadectwu historii, czy chodzi o historię starożytną, czy o średniowiecze czy nowoczesność i współczesność. N i e c h o d z i t u o t o, a b y b y ć t o m i s t ą, a l b o n o w o c z e s n y m, a l e o t o, a b y b y ć f i l o z o f e m i t r w a ć w p r a w d z i e. Na tej drodze filozof spotyka św. Tomasza i czerpie od niego natchnienie w tej mierze, w jakiej ma on rację. A jeżeli w pewnym znaczeniu ceni Akwinatę więcej niż innych filozofów, to dlatego, że jego intuicja ontycznej roli egzystencji, intuicja podstawowa i szczególnie ważna dla filozofii i jej rozwoju, jest fenomenem jedynym w historii filozofii i sama nadaje swemu autorowi wyjątkowe miejsce. Tomizm tej trzeciej · tendencji wyłonił się z wolna i jak gdyby spontanicznie z podwójnego źródła: z pogłębionych studiów nad samym św. Tomaszem oraz z szeroko zakrojonego ruchu współczesnych badań nad historią filozofii średniowiecznej, a ruch ten pobudziły prowadzone od końca XIX w. prace historyków filozofii chrześcijańskiej. To oni właśnie w naszych czasach pozwolili zrozumieć całe *novum*, jakim dla jego epoki była myśl św. Tomasza, oraz całe znaczenie jego dzieła dla późniejszej ewolucji refleksji filozoficznej, która oczywiście nie kończy się z naszą epoką. Ze względu na to *novum*, jakim jest właśnie egzystencjalna wizja bytu, tomizm tej trzeciej tendencji jest czasem nazywany tomizmem egzystencjalnym [44].

KALINOWSKI: Pan oczywiście trochę upraszcza

SWIEŻAWSKI: Oczywiście. W naszej rozmowie nie ma warunków do wyczerpującej analizy współczesnego tomizmu i jego tendencji. Wybieram z nich te trzy, o których wspomniałem, ponieważ, jak mi się zdaje, mają one najwięcej zwolenników. Jednakże nie określają one całkowicie współczesnego tomizmu. O, proszę: Tuluza z jej „Revue Thomiste". L'Arbresle, a zwłaszcza Le Saulchoir, jeśli już mam wymieniać tylko najważniejsze ośrodki a wśród nich to miejsce studiów dominikańskich położone tak blisko Paryża i znane Panu równie dobrze jak mnie; Le Saulchoir, centrum tak żywe, bogate i oryginalne, któremu Stolica Święta powierzyła kontynuację owej *Editio Leonina*, i które wydaje znakomite pe-

---

[44] L.-B. Geiger, *Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle (Etienne Gilson, Philosophe de la Chrétienté)*, w „Rencontres", 30, Paris 1949.

riodyki: „Le Bulletin Thomiste" i „La Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques". Te centra są równie reprezentatywne jak Rzym, Louvain, Toronto, Fryburg szwajcarski, Lublin czy katolickie uniwersytety amerykańskie. Dla pełnego wyczerpania tego tematu należałoby dokładnie przeanalizować myśli, postawy i interpretacje, co nie da się zrobić bez wchodzenia w szczegóły, a to w tej chwili niemożliwe. Oto przyczyna moich świadomych uproszczeń.

*

**Czy trzeba być tomistą?**

KALINOWSKI: Niejednemu filozofowi chrześcijańskiemu nasuwa się pytanie czy dzisiaj trzeba jeszcze być tomistą? Odpowiedź jest dwojaka. W pewnym znaczeniu, jak to słusznie zauważył J. Maritain, nie ma więcej przyczyn do pójścia za św. Tomaszem niż za jakimkolwiek innym filozofem dostrzegającym pewną prawdę, która i przez innych powinna być poznana. W dziedzinie filozofii nie powinno by się być augustynistą, ani tomistą, ani kantystą, ani heglistą... tylko filozofem. Jednakże jeżeli filozofia jest kontemplacją bytu, jeżeli byt jest tym, co istnieje, jeżeli wizja bytu właściwa św. Tomaszowi jest właśnie egzystencjalna, w takim razie trzeba być tomistą na to, żeby być filozofem. Nie znaczy to bynajmniej, że trzeba się trzymać dosłownie i literalnie pism Tomasza z Akwinu, że trzeba się ograniczyć do powtarzania za nim, do cytowania go przy każdej okazji, ani że nie trzeba starać się zobaczyć tego, czego on nie widział.

SWIEŻAWSKI: Tak, nie na tym polega sztuka „bycia tomistą". E. Gilson mówi o tym obszernie w *Le philosophe et la théologie* i słusznie kładzie tam nacisk na czytanie i rozważanie dzieł św. Tomasza. Nie można się bez tego obejść. Ale przede wszystkim ważne jest, żeby się dać przeniknąć temu duchowi filozoficznemu, który ożywiał św. Tomasza. Filozofować *ad mentem S. Thomae,* to moim zdaniem oznacza pojmować filozofię tak jak on, czyli pojmować ją jako kontemplację bytu, i filozofię bytu wziąć za podstawę wszystkich innych działów filozofii; to przyjąć jego wyjściowe pozycje w dziedzinie filozofii bytu, przyjąć za swoją jego realistyczną intuicję egzystencjalnego aspektu bytu i kiedy się już nią nasiąknęło, niezależnie od wybranego do rozważania aspektu tego co rzeczywiste, prowadzić osobistą refleksję jak najdalej, próbować osobiście uchwycić byt i swoją wizję opisać własnym językiem. Wydaje mi się, że nie ma innego sposobu „bycia

tomistą", jeżeli się nie chce porzucić filozofii dla dogmatyki filozoficznej albo dla historii fiłozofii. Ja przynajmniej w ten sposób rozumiem „sztukę bycia tomistą" i tak ją opisałem w mojej ostatniej metodologicznej pracy *Zagadnienie historii filozofii,* którą pozwalam sobie tu wymienić tylko dlatego, że udało mi się w niej takie osiągnięcie: w tysiącstronnicowej dyskusji z 200 autorami wychodzę z pozycji tomistycznych, ale św. Tomasza nie cytuję więcej niż cztery czy pięć razy.

KALINOWSKI: Sądzę, że filozofia chrześcijańska teraz dopiero odkrywa prawdziwy sposób „bycia tomistą". „Sztuka bycia tomistą" jak każda sztuka wypracowuje się wolno, z wysiłkiem i w ciągu swej długiej historii przeszła różne zmienne koleje. Dziś jednak wydają się one konieczne, a ściślej mówiąc nieuniknione. Człowieka bowiem charakteryzuje raczej dyskursywność niż intuicja. W efekcie prawdę udaje mu się odkrywać etapami, niezależnie od tego czy chodzi o prawdę praktyczną czy teoretyczną. Ludzkość nie mogła więc „za jednym zamachem" uchwycić prawdziwej metody bycia tomistą. Musiała dochodzić do tego stopniowo. Obserwując pod tym kątem całość drogi, jaką filozofia chrześcijańska przebyła w ciągu ostatnich stu lat, można rozróżnić trzy zasadnicze fazy. Początkowo „być tomistą" znaczyło być duchownym, scholastykiem, profesorem filozofii w szkole kościelnej, i w kościelnej łacinie wyrażać naukę, tradycyjnie choć nieraz mylnie uważaną za naukę św. Tomasza. Dopiero podczas drugiego okresu rozpoczynającego się od encykliki *Aeterni Patris* sposób „bycia tomistą" zaczyna się pomaleńku zmieniać. Już nie tylko duchowni są tomistami. Liczba świeckich tomistów rośnie stale, łacina przestaje być najczęściej używanym językiem studiów filozofii tomistycznej. Ale jeszcze nie udaje się całkowicie wyzwolić z technicznej łaciny samego św. Tomasza. Dlatego też prace tak skądinąd niezależnych i wybitnych tomistów jak np. Maritain są jeszcze często pisane językiem mieszanym, w tym wypadku pół-łacińskim, pół-francuskim, czyli hermetycznym i ciężkostrawnym. Jednocześnie rzadko i z trudem unika się szkopułu dogmatyzmu i historycyzmu. Dopiero w najświeższym okresie, pod dobroczynnym wpływem krytyk, jakie ze wszystkich stron skierowano do tomistów, zaczynają oni wyzwalać się ze swych tradycyjnych błędów i odkrywają tę prawdziwą sztukę „bycia tomistą", którą Pan przed chwilą tak trafnie określił. Tak więc na pytanie: „Uczniu Tomasza, kim jesteś?" odpowiada się dzisiaj: „Podobnie jak św. Tomasz kontempluję byt". Czy to nie jest najlepsza odpowiedź? A jednocześnie jest naszym wnioskiem końcowym i naszym programem.

**Zakończenie. Philosophia perennis**

Podczas tej długiej rozmowy o filozofii w okresie Soboru położyliśmy nacisk na pewną jedyność filozoficznej myśli św. Tomasza, a także na jej znaczenie dla rozwoju filozofii, dla losu człowieka i jego postępu i kultury, dla świata i dla Kościoła. Chyba mieliśmy słuszność?... Nigdy jednak nie powiedzieliśmy, że poza św. Tomaszem nie ma prawdy filozoficznej. Jeżeli właściwy Tomaszowi sposób patrzenia na to, co rzeczywiste, jest najistotniejszy dla dobrze pojętej filozofii, to nie wyklucza on innych sposobów podchodzenia do bytu. Wiele z nich, jeśli nie wszystkie, dają się z całą pewnością uzasadnić i ujawniają te aspekty tego co rzeczywiste, których św. Tomasz nie poruszył. O ile każda filozofia zawiera część prawdy, to wszystkie się dopełniają. Dlatego też tomista może tylko skorzystać jeżeli poznaje i studiuje wszelkie dzisiejsze filozofie: fenomenologie, egzystencjalizm, marksizm czy neopozytywizm. Mówiąc ogólniej: zarówno wielcy filozofowie współcześni jak i mistrzowie przeszłości, wcześniejsi czy późniejsi od św. Tomasza, przynoszą wszyscy jakieś spostrzeżenia tego co rzeczywiste, z którymi każdy filozof musi się liczyć.

I tak przy końcu naszej rozmowy dochodzimy do pojęcia *philosophia perennis* od któregośmy zaczęli: *Philosophia perennis* to nie filozofia takiego lub innego filozofa, to nie filozofia św. Tomasza. Ani też nie filozofia chrześcijańska czy filozofia scholastyczna, jeśli się ją pojmuje jako pewną wypadkową poglądów wyznawanych poprzez wieki przez filozofów chrześcijańskich i scholastycznych. Nie jest to także *communis opinio*, jakiś wspólny mianownik poglądów wszystkich filozofów razem wziętych. *Philosophia perennis* to ta specyficzna refleksja nad bytem, istniejąca odkąd człowiek jest człowiekiem i mająca trwać do końca czasów, refleksja określana przez te p y t a n i a e s e n c j a l n e, na które każdy utalentowany myśliciel daje cząstkę odpowiedzi. *Philosophia perennis* to filozofia ujęta w jej wiecznej historycznej ewolucji. Św. Tomasz zajmuje w niej wyjątkowe i szczególnie ważne miejsce, ale jego myśl ani nie utożsamia się z *philosophia perennis* ani nie wyczerpuje historii filozofii. Gdybyśmy coś takiego twierdzili, należelibyśmy do najgorszej odmiany tomistów.

**Jerzy Kalinowski, Stefan Swieżawski**
tłum. A. T.

---

Przekład z języka francuskiego fragmentów książki, która ukaże się pt. *Entretien sur la philosophie à l'heure du Concile* w wyd. „Société d'Editions Internationales", Paris 1965.

Ks. ZYGMUNT MICHELIS

# PROLEGOMENA EKUMENICZNE

## I. ANALIZA PROBLEMU

WIEK XX-ty niewątpliwie przejdzie do historii Kościoła jako wiek Ekumenii. Pozornie wybuchła ona nagle i w niepojęty sposób ogarnęła szerokie sfery we wszystkich Kościołach Konfesyjnych niby pożar suchego stepu. Wytłumaczenie tego zjawiska jest proste. Jedność leży w założeniu samego Kościoła i stanowi jego serce. Tak, jak jeden jest Król nieba i ziemi, podobnie może być tylko jeden lud boży tego Króla. Lud ten, choć dziś rozproszony po całym świecie, zwaśniony i nieraz walczący ze sobą, stanowi jednak mimo wszystkie przeszkody i różnice w czasie i przestrzeni jeden lud, ponieważ jest ludem jednego Króla. Nigdy w dziejach Kościoła to częstokroć przytłumione uczucie jedności i współzależności od jednego Króla i współnależności do jednego Królestwa nie zanikały. Nieraz ujawniały się na zewnątrz w próbach przywrócenia i realizowania, choćby w ograniczonym zakresie, tej najbardziej zasadniczej istoty swojej egzystencji. Jedność leżała w założeniu tego ludu i stanowi ostateczny, eschatologiczny jego cel. Pielgrzymka ludu bożego do upragnionego celu odbywa się w świetle przewodniej gwiazdy eschatologicznej nadziei, że doprowadzi do spotkania z Królem, do wiecznego odpoczynku przy Jego Stole w Królestwie Niebieskim. Nikt nigdy nie twierdził, bo nikt w to nie wierzył, aby w tym Królestwie były przygotowane różne stoły dla różnych części pielgrzymujących obywateli Królestwa Bożego. Rzecz więc zrozumiała, że musiała dojrzeć świadomość konieczności przygotowania się do tej wspólnoty przy Stole Królewskim już w czasie historycznej pielgrzymki. A gdy dojrzała, ogarnęła całe chrześcijaństwo w jego najautentyczniejszych przedstawicielach bez różnicy wyznania. Tylko bowiem chrześcijanin zupełnie pozbawiony Ducha Św. może przypuszczać, że Król Niebieski będzie respektował nasze ludzkie, choćby najbardziej kościelne spory i podziały, w wielkiej chwili Wypełnienia Planu Bożego. Kto więc nie będzie przygotowany do tej Jedności przy Stole Królewskim, sam siebie

W n-rze 128/129 opublikowaliśmy artykuł ks. Zygmunta Michelisa, protestanckiego teologa-ekumenisty o „papiestwie jako problemie ekumenicznym". Artykuł niniejszy stanowi jego kontynuację. (Redakcja)

z tej błogosławionej społeczności (*Communio*) wyłączy. Trudno więc zrozumieć, jak można mówić o wypełnieniu nadziei chrześcijańskiej bez dążenia do tej Jedności, która płynie z wiary, że „nie ma w Nikim innym zbawienia i nie ma żadnego innego Imienia, danego ludziom, w którym moglibyśmy być zbawieni" (Dz 4, 12).

Nowoczesny ruch ekumeniczny we wszystkich Kościołach wyznaniowych i u wszystkich szczerych ekumenistów płynie z takiego właśnie rozumienia ekumenii. Niezależnie od istotnych pobudek i celów różnych prób unijnych w przeszłości, dziś z pewnością źródłem podobnych dążeń jest świadomość, że mogą one znaleźć swoją realizację tylko na gruncie Jedności, leżącej już w samej Istocie Kościoła i płynącej z jedynie zbawczej wiary w Zbawiciela. Byłoby tragicznym nieporozumieniem, gdyby ktokolwiek oceniał ruch ekumeniczny jako dążenie pewnych ideowych ludzi w Kościele do zrealizowania ich szlachetnych przekonań i praktycznych planów. Nie należy także myśleć, że ruch ekumeniczny dąży do przywrócenia i ustanowienia kiedyś istniejącej, a potem utraconej Jedności. Najwyżej można z wielką powściągliwością i pokorą powiedzieć, że pragniemy odkopać i na nowo ujawnić zapomnianą i zasypaną Jedność, lub jeszcze dokładniej, obudzić świadomość w zasadzie wciąż istniejącej Jedności. Wyrazem tej świadomości było choćby istnienie wspólnej, pierwotnej nazwy dla wszystkich wyznawców Chrystusa, która powstała na początku w Antiochii. Mogły Kościoły odmawiać sobie wzajemnego uznania, mogli się chrześcijanie jedni drugich wstydzić i unikać wszelkich kontaktów między sobą, ale przecież nikt nikomu ochrzczonemu nie odmawiał nazwy chrześcijanina. Tą jednoczącą nazwą łączyli się chrześcijanie mimo wszystko wokoło wspólnego Zbawiciela, nią także obejmował ich obcy świat. Dlatego też już przed Soborem nie sprawiało to trudności nawet dla najbardziej ekskluzywnego katolika widzieć w „heretykach", acz błądzących i zabłąkanych, przecież jednak braci w Chrystusie. Nie można także zapominać, że mimo wszystko istniała pomiędzy chrześcijanami zawsze ta święta więź w postaci Pisma Świętego. Nie należy tylko natychmiast pytać, jaką rolę zajmuje i jakie zastosowanie znajduje ono w innych Kościołach. Dla wszystkich wszak Kościołów i chrześcijan było ono jednak pierwotnym i podstawowym źródłem ich życia duchowego, a poszczególne wersety kanonicznym sercem ich Służby Kościelnej. Także i przekonanie, że nie tylko przez Pismo Święte, lecz i przez Sakramenty Bóg przemawia, było jednoczącą więzią wszystkich Kościołów historycznych. Również wszyscy chrześcijanie, którzy w jakikolwiek sposób przyznawali się do Chrystusa czynili to tymi samymi słowy w Modlitwie Pańskiej i Wyznaniu Apostolskim. I te

wszystkie wspólne świętości są nie tylko symbolem, lecz także realną podstawą i niewzruszonym fundamentem faktycznej, acz ograniczonej Jedności chrześcijaństwa, istniejącej bez przerwy od początku jego powstania.

Wszystko to byłoby niezrozumiałe, a raczej nie istniałoby wcale, gdyby nie istniała faktyczna, nieprzerwalna, acz utajona Jedność Kościoła Chrystusowego we wszystkich jego odłamach i kierunkach. Wszystko, co się nazywa chrześcijaństwem i ma prawo do tej nazwy, wywodzi się z jednego miejsca i z jednego Imienia: z Betleemu i Golgoty, z Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii. Nie zmienia tego fakt, że w pewnych momentach historii jakiś człowiek, jakieś imię ludzkie, jakiś pojedynczy werset biblijny, lub twierdzenie dogmatyczne stawały się punktem wyjścia wyznania religijnego. Ale zazwyczaj działo się tak, że albo odnalazły one swoją drogę do Chrystusa, albo ją traciły lub nawet zapierały się przynależności do Niego. Teologiczny wyraz tej ekumenicznej prawdy znajdujemy w wypowiedziach prawosławnego teologa, delegata przy Światowej Radzie Ekumenicznej w Genewie. Wszelkie podziały i rozdziały kościelne odbywały się wewnątrz Kościoła. Nie ma więc i nie może być Kościołów podzielonych. To Kościół znajduje się w stanie kryzysu rozłamowego. To przez grzech ludzki w Kościele powstają rowy i mury, dzielące jeden, Święty Powszechny Kościół na poszczególne wewnętrzne obozy. To w jednej świętej Świątyni Chrystusowej niezgodne grupy budują swoje kapliczki. To są rozłamy i spory w rodzinie Bożej, które mogą zachwiać jej spoistością i zgodą, ale nie mogą jej rozerwać na części, nie mogą jej pozbawić wspólnego Ojca, wspólnej matki i nierozerwalnego pokrewieństwa przez krew Chrystusową. To nie jest kryzys Kościoła, to są kryzysy w Kościele.

Nie może więc być mowy o zjednoczeniu Kościołów, ani o Unii między Kościołami, lecz tylko o pojednaniu zwaśnionych grup w Kościele. W tym świetle schizma roku 1054 jest nie podziałem Kościoła, lecz kłótnią i rozłamem w Kościele; a Reformacja nie jest wystąpieniem z Kościoła, lecz utworzeniem grupy o nowym obrządku i nowej teologii w Kościele Zachodnim. Protestanckie spory z Kościołem Katolickim trwające bez przerwy i we wszystkich odłamach, świadczą tylko o tym, jak głęboko zwolennicy Reformacji byli i są związani ze swoją zachodnią Macierzą kościelną. Jeżeli więc nie mogły ze sobą żyć w zgodzie, to przynajmniej musiały ze sobą walczyć. Ale nie tylko to. Nie ulega żadnej wątpliwości, że w wielu wypadkach teologia i pobożność katolicka oddziaływała na społeczeństwo ewangelickie i odwrotnie. I nie mogło być i nie jest inaczej. Mają wszak tego samego Pasterza i wszyscy

należą do Jego owczarni. Byli, są i pozostaną na zawsze dziećmi tego samego Ojca, wyznawcami tej samej Ewangelii i tego samego Zbawiciela. Żeby tym przestać być, trzeba przestać być chrześcijaninem. Z powyższego wynika jeszcze jedna realna konsekwencja: Wielu chrześcijan zwłaszcza w obozie ewangelickim pociesza się myślą i twierdzeniem, że owa nierozerwalna jedność istnieje w zakresie duchowym. Jesteśmy jedno przed Bogiem w duchu wspólnej wiary i to nam musi wystarczyć. *Una Sancta* to jest ten niewidzialny, powszechny Kościół serc i dusz przed obliczem Pańskim. Jego ujawnienie i realizowanie w czasie i przestrzeni przekracza ludzkie możliwości i nie leży w planach Bożych. Trzeba wyraźnie i publicznie powiedzieć, że jest to teologia niezgodna z realizmem biblijnym. Jest to także nieświadomym lecz jaskrawym zaprzeczeniem faktu i skutków inkarnacji. „Słowo Ciałem się stało i zamieszkało między nami, a myśmy widzieli Chwałę Jego" (J 1, 14).

Wszelka pneumatyczna rzeczywistość, jako dzieło Boże, istniejące z Jego woli wśród ludzi i dla ludzi, musi się przyoblec w „Ciało i Krew", musi się ujawnić w naszych słowach i w naszych czynach. Kościół nie jest Kościołem aniołów (tym także — ale w niebie), lecz Kościołem ludzi i dla ludzi na ziemi. I dlatego Jego pneumatyczna obecność i rzeczywistość, ujawniona i realizowana przez inkarnację, jest wolą Bożą i dziełem Ducha Świętego. Wyraźnie pragnie tego Chrystus i żąda tego od nas, gdy modli się w Wieczerniku „aby byli jedno we mnie, jak ja w Tobie, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał". (J 17, 23).

I dlatego Duch Święty wymaga ujawnienia tej jedności i jej nowego zademonstrowania światu przez pojednanie i zgodne współżycie w wierze i miłości wszystkich chrześcijan w Jednym Świętym Kościele Powszechnym. Zrozumieli to wielcy ekumeniści, od Papieża Jana XXIII aż po najbardziej indywidualnego i radykalnego protestanta i wszyscy teologowie od Congara, Künga i Rahnera aż po Karola Bartha, Oscara Cullmanna, Franklina Freya itd.

## II. JEDNOŚĆ W PERSPEKTYWIE HISTORII

Zrozumienie ruchu ekumenicznego, jako zobowiązania do ujawnienia i realizowania danej nam od początku przez Boga w Chrystusie Jedności Kościoła na ziemi, stawia przed nami aktualne zadanie: znaleźć sposób i drogi uzewnętrznienia od początku istniejącej, faktycznej jedności chrześcijańskiej. Ale w tym miejscu musimy ustrzec się nowego błędu i fałszywego zrozumienia tego zadania. Ekumenia nie polega na tym, aby podzielona i rozczłonkowana rzeczywistość Kościoła w dzisiejszej dobie i w obecnych granicach została przywrócona przez pojednanie i zgodę poszczegól-

nych wspólnot kościelnych. Ekumenia bowiem to nie tylko jedność z dzisiejszym chrześcijaństwem. To jest także jedność z chrześcijaństwem wczorajszym i dawniejszym, aż do jego początków. Ekumenię trzeba widzieć nie tylko w wymiarach przestrzeni, lecz także i czasu. Prawdziwa i pełna jedność polega nie tylko na *consensus fidei* z braćmi w Chrystusie XX-go wieku, lecz także na jedności wiary z Ojcami i praojcami przeszłości — Reformacji, średniowiecza, obozu starokościelnego — aż po czasy apostolskie. Gdzie więc szukać i na czym budować Ekumenię w perspektywie historycznej? To prowadzi nas do wspólnej konkretnej podstawy, jaką jest niewątpliwie dla wszystkich chrześcijan, jeśli nie w praktyce, to przynajmniej w zasadzie Objawienie Boże, wyrażone i przekazane nam przez pierwotny Kościół w kanonie biblijnym. I tu staje przed nami zagadnienie wzajemnego stosunku między Biblią, a Tradycją. Przezwyciężyliśmy już w historycznych Kościołach protestanckich uprzedzenie do Tradycji i lęk przed jej uznaniem. Wszak i Biblia jest pisemnym sformułowaniem najstarszej, ustnej Tradycji Apostołów i pierwotnej gminy chrześcijańskiej w Jerozolimie. Swój wyjątkowy autorytet ta po raz pierwszy sformułowana i spisana Tradycja zawdzięcza szczególnym okolicznościom. Chroni ją nie tylko autorytet apostołów, naocznych świadków Dzieła Chrystusowego, lecz także jej wyraźne stwierdzenie o sobie, że powstała pod bezpośrednim kierownictwem i kontrolą Ducha Świętego. I dlatego wszystko, co powstało przedtem i potem, musi się legitymować przed jej najwyższym i bezspornym autorytetem. Ale chrześcijaństwo od początku było i pozostanie do końca tego eonu rozwijającym się i dojrzewającym Królestwem Bożym, albo jak mówi św. Jan: Winnicą Pańską. Jest żywym organizmem, który musi przechodzić ten proces rozwoju, jeżeli nie ma zwiędnąć i przestać owocować. Tradycja jest więc ni mniej ni więcej biblijnymi dziejami pielgrzymującego Kościoła do wiecznej ojczyzny ludu Bożego. Ta pielgrzymka prowadzi przez doliny i góry, przez puszcze i morza, przez niebezpieczeństwa i przeszkody, przez pokusy i upadki. W tych warunkach nie trudno o zboczenie z tej najkrótszej, choć nie zawsze najwygodniejszej drogi do ostatecznego celu. I dlatego pożyteczne, a nawet konieczne są stałe kontrole z drogowskazami Pisma Św., oraz konfrontacje z napomnieniem Ducha Św. (J 16, 13). Nie lękajmy się przeto uznawania i kontynuowania Tradycji. Także i zmiennej i nowej Tradycji. Byleby tylko była w zgodzie z wytyczonym na początku szlakiem wędrówki i połączona z wsłuchiwaniem się w głos Ducha Św. Że taki był zamiar także Reformacji XVI-go wieku, dowodzi uznanie bez zastrzeżeń przez największego z pośród reformatorów Tradycji starokoś-

cielnej. *Apostolicum Niceanum, Atanazjanum,* oraz uchwały pierwszych czterech Soborów Powszechnych, Reformacja przyjęła bez zastrzeżeń. Także i późniejsze Sobory, acz już powołane w odmiennych warunkach nie były lekceważone. Uznanie ich było jedynie uwarunkowane ewentualną konfrontacją ich uchwał z Pismem Świętym.

W tym miejscu musi zapaść decyzja i wybór drogi ekumenicznej. Czy szukamy realizacji Ekumenii w przestrzeni, czyli jedynie na tle dzisiejszej rzeczywistości kościelnej na całym świecie i obecnego stanu doktrynalnego we wszystkich Kościołach, czy też wracamy do pierwotnego źródła i stanu rzeczywistości kościelnej w okresie apostolskim i biblijnym? Można by to wyrazić także i w ten sposób: czy szukamy Ekumenii w przestrzeni, czy w czasie? Sądzimy, że jedno i drugie rozwiązanie byłoby jednostronne, a więc błędne. Wychodzilibyśmy wtedy z założenia, że wszystko co powstało w biegu historii Kościoła jest co najmniej zbędne, jeżeli nie bezwartościowe. Czyż miałoby to oznaczać, że Założyciel i Głowa Kościoła mimo swojej obietnicy nie troszczył się o losy swego Kościoła i Jego rozwoju we wszystkich ubiegłych wiekach? A może jesteśmy zdania, że aktualny stan jednego z Kościołów, a więc jego tradycja, jest tak doskonała, że wszystkie inne Kościoły powinny ją przyjąć? Lub też sądzimy, że wszystkie są dobre i wystarczy je zsumować, aby osiągnąć pełną Ekumenię, czyli stan jedności powszechnej? Sądzimy, że odpowiedź na te pytania nie jest zbyt trudna. Lud Boży, a więc Kościół odbywa swoją pielgrzymkę do wieczności wśród bezdroży i niebezpieczeństw ziemskich. Nie zdołałby uchronić się od zgubnych błędów lub zboczenia na bezdroże. I właśnie dlatego Duch Św. czuwa, doradza, chroni, oświeca i kieruje. A czyni to wiernie i nieustannie wobec tych wszystkich, którzy w mniejszych lub większych „kompaniach" pielgrzymów odbywają swoją wędrówkę. Ale z drugiej strony pozostawia każdemu człowiekowi i każdej społeczności kościelnej swobodę i obowiązek wyboru drogi w granicach ufności i posłuszeństwa. Stąd w doktrynie i w życiu każdego chrześcijanina i Kościoła miesza się błąd i Prawda, zło i dobro, słabość i wytrwanie. I dlatego wszystkie Kościoły i Tradycje wszystkich Kościołów muszą legitymować się wciąż na nowo w każdym wieku i pokoleniu przed Trybunałem tej jedynej, natchnionej i objawionej, spisanej i niezmiennej Tradycji, jaką jest Pismo Święte.

Ekumenizm więc polega dziś na tym, że odtąd nie konfrontujemy i nie oceniamy wzajemnie swoich odrębnych tradycji, lecz w poczuciu wspólnej winy i niedoskonałości i odpowiedzialności, razem wracamy do źródła odrodzenia. W poczuciu wspólnej odpowiedzialności i w duchu wspólnej wiary i wzajemnej miłości szukamy

w świetle Ewangelii odnowy, czyli nowego oczyszczenia i uświęcenia naszych Kościołów i naszych kościelnych Tradycji.

## III. JEDNOŚĆ DROGI EKUMENICZNEJ

Nie wystarcza zrozumieć istotę zagadnienia ekumenicznego. Nie można stanąć w pielgrzymce ekumenicznej na miejscu i kontemplować darowaną i odnalezioną Jedność. Chodzi wszak o cel, a nie o drogę. Aby jednak znaleźć tę drogę, trzeba mieć co najmniej wizję, jeżeli nie dokładne rozpoznanie celu. Czy więc celem jest jeden wspólny Kościół? A jeżeli tak, to jak ten Kościół konkretnie ma wyglądać, a to znaczy także jak praktycznie go można i należy realizować? W teologii to zagadnienie nazywa się eklezjologią. I wszyscy teolodzy są zgodni, że to właśnie jest najtrudniejsze zagadnienie ekumeniczne i że bez jego rozwiązania nie znajdziemy drogi, ani nie zdołamy osiągnąć celu Ekumenii. Światowy Związek Kościołów [1] powziął uchwałę, że każdy Kościół należący do związku ma prawo do własnej eklezjologii i uznawania jej jako jedynie słusznej, a co najmniej najbardziej słusznej. Należenie wraz z innymi Wspólnotami Kościelnymi do Światowego Związku Kościołów bynajmniej nie oznacza automatycznego uznania ich jako pełnoprawnych i równorzędnych Kościołów. Jest to cena, którą zapłacono za przystąpienie Prawosławnych do Związku Kościołów. Światowa Rada Ekumeniczna [2] stała się w ten sposób jedynie światowym klubem dyskusyjnym, nie posiadającym prawa do żadnych ogólnych decyzji, ani ustalenia drogi dla wspólnej pielgrzymki ekumenicznej ku jedności. Stąd stagnacja w wewnętrznym rozwoju Światowej Rady Ekumenicznej, oraz nie dające się ukryć zniechęcenie jej najczynniejszych członków.

Zacytujemy tu niezwykle szczere i twarde słowa koptyjskiego biskupa Samuela z Egiptu, wypowiedziane na posiedzeniu Centralnej Rady Ekumenicznej w Rochester w roku 1964: „Całym sercem brałem udział w ostatnim 10-leciu w ruchu ekumenicznym. Jeżeli jednak Rada Ekumeniczna zechce opracować wspólną i obowiązującą wszystkich eklezjologię, będę zmuszony z wielkim smutkiem, lecz bez wahania opuścić jej szeregi". Słowa te są najdrastyczniejszym sformułowaniem tragicznej sytuacji w Światowej Radzie Ekumenicznej. Rozumieją to przodujący jej działacze, że bez przezwyciężenia tej trudności nie ma przyszłości dla Ruchu Ekumenicznego.

Na ostatnim Światowym Kongresie w New Delhi szukano rozwiązania problemu w następującej definicji: „Uznajemy, że chrześ-

---

[1] World Council of Churches.

[2] Organ kierowniczy World Council of Churches.

cijanie na całym świecie stanowią społeczność, która czuje się powołaną do budowania Królestwa Bożego przez głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów według nauki Chrystusowej zawartej w Nowym Testamencie uznając wzajemnie urzędy kościelne i przynależność do powszechnej wspólnoty chrześcijańskiej".

Uchwała ta zapadła jednomyślnie i została przekazana do rozważenia i zajęcia stanowiska wszystkim członkowskim Kościołom. Uchwała w New Delhi nie wydaje się jednak być rozwiązaniem problemu, lecz tylko jego bardziej dokładnym sformułowaniem. Ma ona zresztą czysto deklaratywny charakter i jest raczej jedynie zapytaniem, skierowanym do Kościołów członkowskich, a nie wytyczeniem drogi. Budzi ona sama szereg nowych pytań, bez dawania na nie odpowiedzi. Co oznacza głoszenie Ewangelii? Czy odczytanie tekstu biblijnego przez przedstawiciela pojedynczego Kościoła i Jego interpretacja na zgromadzeniu ekumenicznym jest już nabożeństwem chrześcijańskim dla wszystkich Kościołów zrzeszonych w Radzie Ekumenicznej?

Jeszcze więcej pytań i wątpliwości budzi określenie „sprawowanie Sakramentów". Których Sakramentów? Przez kogo sprawowanych? Dla kogo sprawowanych? Czy tylko dla członków własnego Kościoła, czy wszystkich Kościołów w Radzie Ekumenicznej? A także trzecie określenie: uznanie wzajemnych urzędów kościelnych. Czy przez wszystkie Kościoły i wobec wszystkich Kościołów? Bez żadnych warunków, względnie pod jakimi warunkami? Z sukcesją apostolską i bez sukcesji apostolskiej? — posiadających stan kapłański i nie uznających takiego stanu? I tak można by jeszcze wiele pytać. Widzimy tu wielką trudność problemu eklezjologicznego. Oczywiście nikt nie potrafi dziś na te pytania dać odpowiedzi. Istnieją trzy kierunki, w których szuka się ich rozwiązania:

1 — Kościół rzymski ma w tej sprawie wyraźną i konkretną koncepcję. Kościół jest hierarchicznie zbudowaną Wspólnotą, na czele której *iure divino* stoi jednoosobowa nieograniczona, autorytatywna i nieomylna Władza, w osobie Papieża, następcy św. Piotra, „namiestnika", czy „wikariusza" samego Chrystusa. Kościół ten posiada więc swoją centralę niezmienną zarówno co do miejsca, jak i co do władzy. Nie narusza w rzeczywistości tej koncepcji uchwalony przez ostatni Sobór, a nawet jeszcze nie zrealizowany „Senat biskupi", ani „kolegializm" zarządu Kościoła, ani decentralizacja. Koncepcja jest prosta, logiczna i niewątpliwie pod względem organizacyjnym bezkonkurencyjna. Nie można więc i nie należy przechodzić nad nią do porządku dziennego w imię tych czy innych argumentów teologicznych. Należy ją z powagą zbadać, ocenić pod względem użyteczności dla zrealizowania Jedności, dla bu-

dowania Królestwa Bożego, dla szerzenia Ewangelii na całym świecie wśród wszystkich narodów. Należy ją obiektywnie i z wielkim poczuciem odpowiedzialności skonfrontować z nauką Chrystusa, z duchem Ewangelii, z postawą Chrystusa wobec Jego Apostołów, w szczególności św. Potra, a także z praktyką czasów Apostolskich i poapostolskich. I to wszystko na podstawie nie tylko poszczególnych wersetów, lecz całokształtu Nowego Testamentu: Ewangelii, Dziejów Apostolskich, Listów Apostolskich, zwłaszcza pastoralnych św. Piotra, Pawła Listu do Żydów i Apokalipsy. I to nie według własnych upodobań i własnych teologicznych Tradycji konfesyjnych, lecz obiektywnie, pokornie, rzeczowo, pamiętając o tym, że cały Nowy Testament jest kanonem, uznanym bez ograniczeń i wartościowania przez pierwotny Kościół, przez Kościół Wschodni i Zachodni, przez Reformację i przez wszystkie późniejsze Wspólnoty i grupy kościelne. Nie mogą być miarodajne w tym względzie żadne późniejsze liberalne, czy fundamentalne teologie, oparte na partykularnych, konfesyjnych przesłankach lub zgoła na personalnych przekonaniach poszczególnych teologów, czy grup teologicznych. Ważną i decydującą jest tylko Prawda i to cała Prawda biblijna, odczytana z naukowym obiektywizmem i chrześcijańską pokorą i wiarą. Wobec tej koncepcji trzeba trzeźwo i uczciwie stwierdzić pewne z niej płynące konsekwencje. Rzym nigdy nie wątpił o tym, że Jedność nie może i nie powinna być tylko duchową i niewidzialną, lecz musi znaleźć swoje uzewnętrznienie w konkretnym, historycznym obrazie Kościoła — i że tym Kościołem jest właśnie Kościół Rzymsko-katolicki. Po drugie, Kościół Rzymski nie może odstąpić od tej koncepcji bez zdradzenia swojej własnej istoty i przekreślenia swojej przeszłości. I dlatego nie może prócz Odnowy i przywrócenia swojej nauce kościelnej szaty biblijnej, korzystając jednocześnie z dorobku teologicznego i doświadczeń religijnych Kościoła Prawosławnego i Ewangelickiego, w inny sposób dążyć do celu ekumenicznego. Zarzuca się Rzymowi, że realizację Ekumenii widzi właściwie w „nawracaniu" innych, w wezwaniu „wróćcie do nas i przyjmijcie naszą wiarę". Zapytajmy w tym miejscu, czy takie nie jest i nie musi tak wyglądać w głębi serca pragnienie i braterstwo ekumeniczne każdego szczerze „wierzącego" wobec innych braci? Czy każdy z nas nie myśli i nie pragnie podobnie, aby i ci inni szukający znaleźli drogę do Chrystusa i czerpali wody żywota i odrodzenia wiary z tego samego źródła Ewangelii, które nas odrodziło? I cieszyli się tą samą radością i pociechą, którą my znaleźliśmy na swojej drodze? Ale zapytajmy także siebie i innych, czy w ten sposób nie pomniejszamy wszyscy Chrystusa i Jego możliwości, nie ograniczamy Jego dróg i źródeł według naszego małego, ludzkiego ducha, zarówno w zakresie indy-

widualnym, jak i konfesyjnym. I spróbujmy wyciągnąć z tego odpowiednie konsekwencje.

2 — Inna jest koncepcja Jedności Kościoła Prawosławnego. Nie posiada on Papieża, ani też uświęconego tradycją miejsca jako niezmiennej Stolicy całego swego Kościoła. Posiada kilku Patriarchów w różnych krajach i każdy z tych Patriarchów posiada swoją tradycyjną stolicę. Patriarcha Konstantynopolitański jest jedynie patriarchą „ekumenicznym" z tytułu dawnej Stolicy Wschodniego Cesarstwa prawosławnego, jest z tego tytułu honorowym protektorem i najwyższym reprezentantem Kościołów Prawosławnych. Jedynym jego przywilejem jest przewodniczenie na rzadkich zresztą Synodach ogólno-prawosławnych, które wykonuje osobiście, lub przez swego przedstawiciela. Krajowe Kościoły Prawosławne są autokefaliczne, czyli kościelnie suwerenne. Ale wzamian podlegają one w bardzo znacznym stopniu władzy państwowej swego kraju. Patriarcha w Konstantynopolu nie ma nad nimi żadnej jurysdykcji ani w zakresie doktrynalnym, ani organizacyjnym. Więź pomiędzy poszczególnymi Kościołami krajowymi jest dobrowolna i wyłącznie duchowa. Jedyne jej uzewnętrznienie przejawia się na odbywanych z rzadka, z inicjatywy Patriarchy konstantynopolitańskiego Synodach Wszechprawosławnych. Mimo luźną więź Kościoły Prawosławne nie oddalają się od siebie, albowiem ich doktryna i praktyka kościelna są niezmienne, gdyż żaden z patriarchów nie posiada uprawnień miarodajnego Urzędu Nauczycielskiego. Kościół Prawosławny stoi niezmiennie na gruncie uchwał 7-miu Soborów Powszechnych, których doktryna nie podlega uzupełnieniu ani ewolucji. Doktryna prawosławna znajduje swój praktyczny wyraz w obowiązującej wszystkich niezmiennej i bogatej Liturgii Kościoła greckiego. Teologię pedagogiczną reprezentują w uczelniach prawosławnych w przeważającym stopniu profesorowie świeccy. Z odmiennego ustroju Kościoła Prawosławnego płynie także odmienne ujęcie idei Jedności. Dla Jedności wystarcza całkowicie hierarchia w pojęciu katolickim, jednolita Liturgia i uznawanie pierwszych Soborów Powszechnych. Gdyby więc jakikolwiek Kościół nieprawosławny przyjął praktycznie te trzy zasady, zostałby uznany za Kościół Prawosławny bez podporządkowania się jurysdykcji jakiejkolwiek pozakrajowej władzy, czy instancji. Byłby uznany przez wszystkie inne Kościoły Prawosławne i przyjęty do Wspólnoty Eucharystycznej. Ta więc droga do Jedności jest niewątpliwie łatwiejsza. Ale czy ta Jedność w dzisiejszych czasach wystarcza? — Czy stwarza najlepsze warunki do skutecznej ewangelizacji świata? Musi to na podstawie historii oraz obecnej sytuacji Kościołów Prawosławnych budzić poważne wątpliwości.

3 — A jaka jest koncepcja protestancka?

Znajdujemy ją w artykule VII — najważniejszej reformacyjnej Konfesji tzw. „Konfesji Augsburskiej" z roku 1530. Autorem jej jest najbliższy współpracownik Ks. Dr Marcina Lutra, prof. teologii Filip Melanchton. Została ona zaakceptowana przez Ks. Dr Marcina Lutra, oraz podpisana przez siedmiu książąt germańskich, oraz magistraty dwóch wolnych miast niemieckich. Odczytana publicznie na Sejmie w Wormacji, została doręczona w języku łacińskim cesarzowi Karolowi V. Artykuł VII brzmi: „Dalej nauczamy, że jeden święty Kościół wiecznie trwać będzie. Kościół zaś jest zgromadzeniem świętych, w którym Ewangelia jest wiernie wykładana a Sakramenty wiernie udzielane bywają. Do prawdziwej jedności Kościoła wystarcza zgoda w nauce Ewangelii i udzielaniu Sakramentów. Nie jest konieczne, aby wszędzie były jednakowe tradycje, obrządki lub ceremonie, ustanowione przez ludzi. Jak mówi Paweł: Jedna wiara, jeden Chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich itd."

Zdawałoby się, że jest to najbardziej otwarta i łatwa droga do jedności. Ale i tu powstają dwa zasadnicze pytania: „co oznacza „Ewangelia czysto wykładana" i „Sakramenty wiernie sprawowane". Druga sprawa, sprawa Sakramentów nie stwarza może zbyt wielkich trudności. Pytanie sprowadza się do uznania ścisłego słowa greckiego *estin* (po łacinie *est*) w kanonie eucharystycznym, oraz do udzielania Komunii Św. pod dwiema postaciami. Na to dziś godzą się chyba wszystkie historyczne Kościoły, oraz poważniejsze Wspólnoty kościelne. Sprawa sukcesji apostolskiej dla księży nie stanowi dla luteran zbyt trudnego zagadnienia. Natomiast bardziej skomplikowanym zagadnieniem jest pojęcie „Ewangelia czysto wykładana", czyli *pura doctrina*. Obejmuje ona całokształt zagadnienia soteriologicznego, zwłaszcza usprawiedliwienia przez wiarę, oraz pojęcie łaski i uczynków i ich wzajemnego stosunku. Ale i tu można z radością stwierdzić znaczne zbliżenie w pojmowaniu tego zagadnienia w obecnej teologii katolickiej i ewangelickiej. Największą trudność drogi „ewangelickiej" do Jedności w koncepcji ewangelickiej stanowi absolutna luka w Konfesji Augsburskiej w zakresie eklezjologii. Nie ma w niej bowiem żadnego wyraźnego stwierdzenia na ten temat, gdyż autorzy Konfesji stali niezmiennie na gruncie Jedności Kościoła i wraz z Lutrem dalecy byli od myśli tworzenia nowej, niezależnej Wspólnoty kościelnej. Ten brak eklezjologii ewangelickiej, a w szczególności zasad ustroju Kościoła, spowodował rychło całkowite opanowanie Zarządu Kościoła przez Państwo. I stan ten trwa po dzień dzisiejszy. W niektórych krajach częściowo, a w innych np. w Skandynawii i Wielkiej Brytanii — niemal całkowicie.

A czy i jaką drogę do Jedności wskazuje Światowa Rada Ekumeniczna?

Przed 50-ciu laty w chwili swoich narodzin Rada Ekumeniczna, ściślej Ruch Ekumeniczny, uważał siebie za jedyną drogę do Jedności. Wykazaliśmy już przed tym, że było to zapatrywanie złudne. Światowa Rada Ekumeniczna nie jest, nie może i nie chce być Super-Kościołem. Nie może nim być, gdyż nie jest w ogóle Kościołem. Nie może odprawiać nabożeństw, gdyż nie posiada Liturgii, nie może także wyświęcać, czy ordynować duchownych, gdyż nie ma do tego żadnej instancji. Jeżeli na zebraniach ekumenicznych ma się odbyć nabożeństwo, odprawia je jeden z Kościołów członkowskich według swego rytuału. Dlatego też Światowa Rada Ekumeniczna nie może i nie chce być ekumeniczną konkurencją dla jakiegokolwiek innego ruchu ekumenicznego, reprezentowanego przez poszczególny Kościół członkowski. Chce być i stała się już neutralnym miejscem spotkań i dyskusji dla wszystkich Kościołów, które tego pragną. Chce teologicznie w spotkaniach i dyskusjach międzykonfesyjnych wskazywać problemy, systematyzować nauki zgodne, lub sporne, służyć radą i wskazówkami wszystkim Kościołom i grupom, które tego zapragną przez swoje konferencje teologiczne, a zwłaszcza departament doktrynalny „Faith and Order". Ułatwia konfrontowanie, celem informacji i poznawania się różnych doktryn i ustrojów Kościołów Konfesyjnych, przekazując Kościołom o duchu ekumenicznym świadomość i przekonanie, że bez autoreformy, bez Odnowy przez konfrontację ze wspólnym, pierwotnym źródłem swego życia duchowego, Kościoły nigdy nie znajdą wspólnego języka, ani wspólnej drogi. I to jest największa i najcenniejsza przysługa, jakiej w tej chwili nikt inny nie mógłby okazać Sprawie Ekumenicznej. Najwyraźniej ujawniło się to w ostatnich czasach, gdy ekumeniczna Genewa stała się nieomal automatycznie miejscem największego dotychczasowego wydarzenia ekumenicznego, jakim było symboliczne spotkanie całego chrześcijaństwa niekatolickiego z chrześcijaństwem rzymskokatolickim na neutralnym gruncie w osobach równouprawnionych partnerów: kard. Bea i pastora Boegnera, najwybitniejszego spośród byłych prezydentów Światowej Rady Ekumenicznej.

A drugim donioślejszym faktem było w związku z tą wizytą tak szybkie i łatwe przezwyciężenie licznych proceduralnych trudności wszelkiego rodzaju i ustanowienie roboczej Rady Ekumenicznej, złożonej z przedstawicieli Watykanu i Światowej Rady Ekumenicznej — a więc w najszerszym zasięgu i na najwyższym szczeblu (6-ciu przedstawicieli Watykanu i 8-miu Rady Ekumenicznej). Szlachetna i ofiarna jest to rola, którą spełnia Światowa

Rada Ekumeniczna — rola Jana Chrzciciela, który powiedział: „On musi róść, a ja zmniejszać się" (J 3, 30). Można więc patetycznie powiedzieć, że chwila narodzin Jedności będzie automatycznie chwilą śmierci Światowej Rady Ekumenicznej.

## IV. EKUMENIA PRZEZ ODNOWĘ

Trzeba z radością stwierdzić, że zarówno dzięki 50-letniej pracy Ruchu Ekumenicznego i ostatnio dzięki historycznej postaci Papieża Jana XXIII-go i jego wielkopomnemu dziełu, jakim jest Sobór Watykański II, całe chrześcijaństwo dziś już zrozumiało, że środkiem jedynie skutecznym dla osiągnięcia upragnionej Jedności jest konfrontacja każdego Kościoła konfesyjnego, każdej Wspólnoty kościelnej z obrazem pierwotnego Kościoła z czasów apostolskich i poapostolskich. Nie chodzi oczywiście o przywrócenie tamtego obrazu w jego szczegółach. Byłoby to prymitywnym uproszczeniem sprawy. Byłoby to także zaprzeczeniem najistotniejszego prawa ewolucji, oraz wyraźnej Prawdy biblijnej o kierownictwie i pomocy Ducha Świętego dla rozwoju i pogłębienia zrozumienia Ewangelii i jej coraz autentyczniejszej realizacji w sercach ludzkich i dziejach Kościoła. Wszystko, co żyje, podlega prawu ewolucji, dojrzewania i owocowania, a Ewangelia, a tym samym i Kościół nie jest ani filozofią, ani światopoglądem, ani kodeksem prawnym, czy moralnym, lecz żywym, mistycznym organizmem, którego głową jest Zmartwychwstały i wywyższony Chrystus, a członkami żywe i wierzące dusze.

Stoi przed Kościołem Chrystusowym drogowskaz, na którym czytamy słowa Chrystusowe: idźcie za mną i naśladujcie mnie... doskonałymi bądźcie, jako doskonałym jest Ojciec w niebiesiech. To jest zadanie na całe życie, to jest zadanie na wszystkie wieki, aż do skończenia świata. Proces, któremu się musi poddać Kościół, każdy Kościół — najmniejszy i największy, najuboższy i najbogatszy duchowo i materialnie, wskazuje określenie przyjęte już dziś przez wszystkie poważne ugrupowania kościelne: *ecclesia semper reformanda*. Dziś to samo określamy jednym krótkim wyrazem: Odnowa.

Ale na czym polega Odnowa? I co ona oznacza? I to także już nie jest dziś dla nikogo zagadką. Odnowa oznacza pokutę, a pokuta to poczucie winy, to proces oczyszczania i uświęcania przez Modlitwę, przez Słowo Boże, przez Sakrament w Mocy Ducha Świętego.

Kościół Prawosławny odrzuca stanowczo tę zasadę. Według niego Kościół jest święty, doskonały, bezgrzeszny — Kościół nie może grzeszyć. Grzeszyć mogą tylko ludzie, także kapłani

i biskupi, ale nie Kościół, duchowe wcielenie Chrystusa. I tego twierdzenia nie można lekceważąco pominąć. Wszak i w Nowym Testamencie znajdujemy twierdzenie, że Kościół jest źródłem i opoką Prawdy. Można mieć wątpliwości, czy to jest odpowiednie słowo w stosunku do Kościoła empirycznego i jego przeszłości. Ale czy dzisiejszy członek Kościoła może się czuć odpowiedzialny za grzechy swoich ojców? Czy to nie jest tylko formalne poczynanie i twierdzenie, że protestant ma czynić pokutę za błędy Lutra, katolik za grzechy Papieży, prawosławny za dworackich biskupów Bizancjum? To nas nic nie kosztuje, żeby czynić deklaratywną pokutę za naszych Ojców. Ale w pokucie mieści się coś bardziej istotnego i trudnego. Jeżeli to słowo traktujemy poważnie, jak powinniśmy, to trzeba wyraźnie i konkretnie określić wydarzenia i spadek przeszłości, które uważamy za błąd i grzech naszych ojców, a które przetrwały po dzień dzisiejszy i były dotąd przez nas uznawane i konserwowane. Tylko ich przezwyciężenie i usunięcie, choćby bolesne i upokarzające, będzie zasługiwało na nazwę pokuty, która doprowadzi do rzeczywistej Odnowy Kościoła, do uświęcenia serc i życia ludu kościelnego. Ta pokuta zrodzi się jednak tylko ze zrozumienia, że ta przeszłość jest i dziś naszym grzechem, który spowodował rozłamy kościelne i czyni tak trudnym ich przezwyciężenie. Gdyby nie było szatana, nie byłoby grzechu, a gdyby nie było grzechu nie byłoby rozłamu w Kościele. Ale przecież zdarzały się takie rozłamy nie spowodowane tylko przez grzech, lecz w imię i w obronie niewątpliwych Prawd i świętości religijnych. W uczuciowym stosunku protestantów do Reformacji, podobnie jak prawosławnych do Schizmy, niewątpliwie istnieje podobne uczucie i przekonanie i te słuszne powody usprawiedliwiają poniekąd wszystkie smutne i przykre okoliczności, oraz grzechy ludzkie, które z tymi wydarzeniami były związane. I w tym miejscu stajemy wobec drugiego i jeszcze trudniejszego problematu ekumenicznego. Jak odróżnić w przeszłości Kościoła, jego podziałów i rozłamów, co było wynikiem grzechu, a co obroną Prawdy. Kto ma pełnomocnictwo i autorytet być sędzią naszych sumień i najświętszych uczuć? Zdaje się, że godzimy się dziś już wszyscy, że sędzią naszego sumienia może być tylko sam Chrystus w naszym sercu, czyli przez Niego zesłany Duch Święty. Przeto nie pozostaje nam nic innego, jak czekać, czekać na kolanach, aż Chrystus, ten biskup dusz naszych, zechce wyzwolić sumienia swoich wiernych z ich słabości i niedojrzałości duchowej i udzielić im pełnej wolności dzieci Bożych, aby pomimo wszystko, co nas rozdzieliło w przeszłości i może częściowo jeszcze dzieli i dziś, podać sobie bratnie dłonie i zjednoczyć serca ku chwale Bożej

i pożytkowi Kościoła Chrystusowego, w miłości, o której św. Paweł mówi, że jest cierpliwa, dobrotliwa, nie nadyma się, nie szuka swego, nie jest porywcza do gniewu, nie raduje się z niesprawiedliwości ale raduje się z prawdy, wszystko okrywa, wszystkiemu wierzy, wszystkiego się spodziewa, wszystko znosi — która nigdy nie ustaje...

A teraz zostaje: wiara, nadzieja, miłość, te trzy rzeczy, lecz z nich największa jest miłość (1 Kor 13).

Wiara się skończy, gdy przyjdzie oglądanie. Nadzieja się skończy, gdy nastąpi wypełnienie, a Miłość wtedy doskonała trwać będzie na wieki.

**Ks. Zygmunt Michelis**

KS. ANDRZEJ ZUBERBIER

# ŚWIECCY WIERNI – POWOŁANIE I CHARYZMATY

*Konstytucja o Kościele*, uchwalona przez Sobór Watykański II dnia 21 listopada 1964 r., przywraca doktrynie katolickiej właściwe proporcje w traktowaniu roli duchowieństwa i świeckich wiernych. Widoczne jest to już z samego układu Konstytucji. W pierwszym swym rozdziale omawia ona „Tajemnicę Kościoła". Drugi rozdział, jak początkowo projektowano, dotyczyć miał hierarchii, trzeci zaś Ludu Bożego, a w szczególności świeckich wiernych. Na wniosek kardynała Suenensa, jednej z czołowych postaci Soboru, projektowany trzeci rozdział podzielono na dwa, jeden o Ludzie Bożym, drugi o świeckich wiernych i umieszczono w takim porządku, że najpierw (rozdział 2) mówi się o Ludzie Bożym, następnie o hierarchicznej strukturze Kościoła (rozdział 3), a wreszcie o świeckich wiernych (rozdział 4). Układ taki posiada istotne znaczenie, świadczy bowiem o przełamaniu klerykalnego instytucjonalnego modelu Kościoła na rzecz ujęcia Go jako braterskiej wspólnoty wiernych, ochrzczonych, tworzących jeden Lud Boży Nowego Przymierza, w stosunku do którego czymś wtórnym jest podział na hierarchię i świeckich wiernych.

Zanim omówimy dokładniej treść rozdziału poświęconego świeckim wiernym, czyli laikatowi, trzeba poświęcić parę słów samej, dość obcej nam nazwie „laikat", a także wskazać na te czynniki historyczne, które dotychczas utrudniały właściwe ujęcie roli świeckich wiernych w Kościele i świecie.

## LAIKAT — ŚWIECCY WIERNI

Nazwa „laikat", od niedawna używana w nauczaniu kościelnym, kojarzy się nam nieszczęśliwie ze słowem „laik", znaczącym popularnie tyle, co „ignorant", czy, ogólniej, człowiek czemuś obcy. Stąd zwracanie się do wiernych z ambon tym imieniem budzi sprzeciwy. Tymczasem nazwa „laikat" oznacza właśnie tych jak

najbardziej „swoich" i wtajemniczonych. Ma ona swe językowe źródło w greckim *laós,* znaczącym tyle, co „lud, rzesza" i to w pewnym zorganizowaniu, a więc np. jako formacja wojskowa, grupa zawodowa, a przynajmniej jako zgromadzenie publiczne.

W literaturze chrześcijańskiej, od Pisma św. począwszy, używa się tej nazwy na określenie wybranego Ludu Bożego, najpierw Izraela, później chrześcijan. Choć wszyscy chrześcijanie, niezależnie od tego, czy są kapłanami czy nie, stanowią jeden zgromadzony przez Boga święty Lud, to jednak nazwę *laós* stosowano w starożytności chrześcijańskiej do ogółu wiernych w przeciwstawieniu do kapłanów, a to z racji odmienności ich funkcji przy sprawowaniu liturgii.

Współcześnie nazwę „laikat" przywrócił w nauczaniu kościelnym Pius XII. Ma ona, biorąc pod uwagę jej tradycyjne znaczenie, swoją celowość. Nazwa „świeccy" nie wskazuje bowiem na święty charakter każdego chrześcijanina, a określenie „wierni" nie wyodrębnia świeckich od kapłanów: przecież wszyscy są wierni czyli wierzący. Z tym, że w języku polskim, z racji wspomnianych już skojarzeń znaczeniowych, można mówić „laikat", natomiast trudniej mówić „laik" czy „laicy". Czy więc nie trzeba używać, chcąc być dokładnym, określenia: „świeccy wierni"?

„Laikat" oznacza więc tych wszystkich chrześcijan, którzy nie są duchownymi. Konstytucja daje jednak nie tylko negatywne, ale także pozytywne określenie „statusu" świeckich chrześcijan. „Jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego Urzędu Chrystusowego ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie" (31).

Określenie to nie jest dokładne, nie wskazuje bowiem ani w jaki sposób świeccy wierni uczestniczą w trojakiej funkcji Chrystusa, ani w jakiej mierze na nich spoczywa odpowiedzialność za misję całego Kościoła. Sprecyzowaniu jednego i drugiego służy właśnie rozdział o laikacie. Powiemy o tym w dalszym ciągu. Tutaj zaś o innym jeszcze aspekcie samej nazwy „laikat".

Nazwa „laikat" odnosząc się nie do poszczególnych świeckich chrześcijan, ale obejmując wszystkich łącznie, wskazuje na s t a n świecki w Kościele, analogiczny do stanu duchownego. Jeżeli świeccy wierni tworzą s t a n w Kościele, to trzeba by mówić także o ich p o w o ł a n i u do tego stanu. Chrześcijanie w ogóle powołani są by być ś w i e c k i m i chrześcijanami, podobnie jak niektórzy z nich powołani są do tego, by być duchownymi — ze strony każdego chrześcijanina powinien więc temu powołaniu odpowiedzieć w y b ó r stanu.

Wydaje się to mijać z prawdą. Widzimy przecież, że wszyscy są najpierw ochrzczeni, bierzmowani, uczą się religii, wszyscy są świeckimi, czyli laikatem, a potem dopiero niektórzy spośród nich zostaną powołani (nie wchodzimy tu w znaczenie tego określenia), by stać się księżmi czy zakonnikami. Reszta pozostaje po prostu „niepowołana", jakby na pierwszym piętrze swojego chrześcijaństwa.

Zapewne, takie są społeczne stosunki w Kościele, ale one właśnie stanowią przedmiot troski i odnowicielskiego działania Soboru. Być świeckim chrześcijaninem — to znaczy także mieć określone i odpowiedzialne powołanie. Skoro chrzest przyjmują dzieci chrześcijańskich rodziców w niemowlęctwie, chrześcijaństwo nie stanowi wybranego stanu życia w chwili chrztu. Wybór ten winien jednak następować w miarę dochodzenia do osobowej dojrzałości poprzez kolejne etapy przyjmowania i aktualizacji chrześcijaństwa w człowieku, a szczególnie w chwili znalezienia swego osobistego powołania wewnątrz laikatu. Szczególnie ważnym powołaniem jest tu małżeństwo i rodzina. Bywają jednak oczywiście i inne, związane z życiem samotnym, a zresztą powołanie to określone zostaje losem życiowym, który niesie ze sobą szereg kolejnych zmian.

Trudno tu wchodzić bliżej w „teologię powołania". Będzie ona na pewno rozwijać się w związku z teologią laikatu.

## Z HISTORII LAIKATU

Dla uchwycenia problematyki laikatu tak, jak przedstawia się ona obecnie, trzeba wyodrębnić w historii przynajmniej najbardziej typowe sytuacje Kościoła, które określały miejsce i rolę przypadające w nim ogółowi świeckich wiernych.

### STAROŻYTNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Pierwotna gmina chrześcijańska, później coraz liczniejsze i coraz liczebniejsze Kościoły lokalne stanowiły w zasadzie zwarte wspólnoty, w których rozwijało się intensywne życie religijne, o wyraźnie eschatologicznym zabarwieniu. Chrześcijanie stanowili znikomą, często upośledzoną mniejszość w pogańskim społeczeństwie, którym byli otoczeni i w którym żyli. Nie biorąc udziału w oficjalnych, państwowych obrzędach religijnych, narażali się na piętno obcości i prześladowania, kryjąc się z własnym kultem religijnym, stawali się przedmiotem licznych oszczerstw. Owo wyobcowanie ze społeczeństwa stawało się dla chrześcijan jednym z czynników zespalających ich między sobą, pozwalało

zasmakować braterstwa, które wiąże wspólnie cierpiących i prześladowanych.

Podział funkcji wewnątrz wspólnoty chrześcijan na laikat i kapłanów nie dzielił ich między sobą. Doskonale ilustruje to Pawłowe porównanie Kościoła do ciała. Gdyby nie było różnic między poszczególnymi członkami ciała, nie byłoby jednego, całkowitego organizmu. Zróżnicowanie funkcji w Kościele służy podobnie całości i jedności Ciała Chrystusowego, które stanowią wszyscy ochrzczeni.

Społeczny podział przebiegał między chrześcijanami a poganami. Nie w sensie ucieczki chrześcijan od publicznego życia i obcowania z poganami, żyli bowiem i pracowali wśród nich nie zamierzając w żadnym wypadku usunąć się gromadnie ze społeczności, w której zastało ich wezwanie ewangeliczne. Przeciwnie, wywalczyli sobie w niej prawo obywatelstwa, jako wyznawcy Chrystusa. Jednak byli świadomi swojej odrębności od pogan, wynikającej z przyjęcia ewangelii, a co za tym idzie, z odmiennego poglądu na ostateczny sens życia.

Przyjmując chrzest nie liczono się z korzyścią doczesną, toteż przynależność do Kościoła dyktowana była (bardziej, niż kiedykolwiek indziej w dziejach) motywami czysto religijnymi, przekonaniem o znalezieniu ostatecznej prawdy o życiu ludzkim. Przeżycie przynależności do Kościoła wiązało się szczególnie ze zgromadzeniem religijnym, na którym sprawowano Eucharystię. Ścisłe i czynne współuczestnictwo wszystkich wiernych w obrzędzie eucharystycznym, głośne modlitwy zanoszone przez wszystkich lub imieniem wszystkich, dawały świadomość, że to Bóg-Ojciec gromadzi ich — bez różnicy: kapłanów i świeckich — dając uczestnictwo w świętych tajemnicach Chrystusowych i napełniając swoim Duchem.

Modlono się za wszystkich: za tych, którzy znają imię Pana Jezusa Chrystusa, a także za całą pogańską społeczność, wśród której żyli chrześcijanie, szczególnie za rządzących. Wymieniano, modląc się za Kościół, różne stany: biskupa i wszystkich kapłanów, pustelników i dziewice, małżonków i ich dzieci. Niekiedy wymieniano tych, za których się modlono, ze względu na ludzką sytuację, w jakiej się znajdowali: wolni i niewolnicy, mężczyźni i kobiety, starcy i dzieci, bogaci i biedni, podróżujący i cierpiący. Tak czy inaczej każdy z wiernych znajdował w liturgii swoje miejsce i doświadczał troski o siebie ze strony całej społeczności.

Listy św. Pawła świadczą ponadto, że w czasach apostolskich świeccy chrześcijanie występowali w czasie zebrań religijnych,

bądź to głośno wypowiadając jakąś natchnioną modlitwę, bądź to z pouczeniem współwyznawców.

Udział laikatu w życiu Kościoła charakteryzuje się więc w tym najdawniejszym okresie intensywnym przeżyciem przynależności do braterskiej wspólnoty chrześcijan, której zróżnicowanie funkcji nie było odczuwane jako różnica społeczna. Wszyscy też wierni byli osobiście zaangażowani w akty religijne całej wspólnoty.

ŚREDNIOWIECZE

W w. IV położenie chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim radykalnie się zmienia. Najpierw zyskują oni swobodę wyznawania swej religii, później zaś ta religia staje się oficjalną religią państwową. Odtąd chrześcijaństwo wiąże się z pewnym uprzywilejowaniem społecznym, a stąd motywy wiodące do chrztu są często dalekie od wewnętrznego przekonania religijnego, od „nawrócenia serca".

Po upadku Cesarstwa Zachodniego proces cywilizowania się ludów barbarzyńskich dokonuje się pod przemożnym wpływem Kościoła, w wyniku czego powstaje swoista unia między społecznością chrześcijańską i społecznością świecką: społeczności te utożsamiły się ze sobą. Wszyscy są chrześcijanami, państwo znalazło się jakby wewnątrz Kościoła, władza cesarska jest władzą religijną, choć dotyczy spraw doczesnych.

Jak w tej sytuacji przedstawiał się status laikatu? Chrześcijanie przeżywali swą przynależność do Kościoła jako przynależność do jedynej społeczności, regulującej całe ich życie, wszystkie sprawy wieczne i doczesne. Wszystkie instytucje, począwszy od władzy cesarskiej czy królewskiej, posiadały charakter religijny. Brać udział w życiu Kościoła znaczyło tyle, co brać udział w życiu społecznym. Nie być chrześcijaninem (taka była wówczas sytuacja Żydów) znaczyło być tolerowanym na marginesie życia społecznego.

Dla ogółu ówczesnych chrześcijan, bądź to przyjmujących chrzest gromadnie za swym władcą, bądź to akceptujących wiarę, w której się urodzili, jako oczywisty element ustroju społecznego, przeżycie religijne ograniczało się często do podstawowych obrzędów, którym należało się poddać, czy też które należało spełnić. Życie religijne we właściwym tego słowa znaczeniu rozwija się przede wszystkim po klasztorach, w zakonach, a co za tym idzie, staje się domeną duchowieństwa i zakonników. Jeżeli jako świętych czci się w średniowieczu wielu władców, a więc ludzi świeckich, to najczęściej porzucają oni tron, żeby schronić się na resztę swego życia do ufundowanego przez siebie klasztoru.

Podział między laikatem z jednej strony, a duchowieństwem i zakonami z drugiej, rysuje się dość ostro. Nie są to tylko różne funkcje w ramach braterskiej wspólnoty, ale jest to podział społeczeństwa na stany, w świeckim znaczeniu tego słowa. Tkwi w tym zalążek późniejszego wyobcowania wiernych świeckich z Kościoła.

WIEK XVI—XIX

Wraz z postępującą laicyzacją państw, laicyzują się również świeccy chrześcijanie. Ich zaangażowanie w życiu społecznym przestaje mieć bowiem charakter kościelny. Stają się po prostu ludźmi świeckimi. Odnosi się wrażenie, jak to mówi Leclercq, że w Kościele pozostają sami duchowni, ponieważ tylko ich funkcje posiadają nadal charakter kościelny i religijny. Tak przedstawiają się te sprawy w świadomości chrześcijan aż po nasze czasy. Kościół utożsamia się z hierarchią lub w ogóle z klerem. O Kościele mówi się nie tyle jako o grupie społecznej, do której się należy, co jako o instytucji, z której usług się korzysta i w stosunku do której posiada się pewne określone, formalne obowiązki.

Innym czynnikiem, który od w. XVI wpływa na sytuację laikatu w Kościele, jest ostra walka prowadzona przez Kościół z Protestantyzmem. Wiadomo, że przywódcy Reformacji zwalczając zepsucie i nadużycia panujące wśród kleru, hierarchii kościelnej, w Kurii Rzymskiej, zaprzeczyli wreszcie pochodzeniu od Chrystusa hierarchicznej władzy w Kościele, hierarchicznego kapłaństwa i związanych z tym prawno-społecznych elementów życia kościelnego. Jedynym podmiotem działania kościelnego miała być demokratycznie zorganizowana gmina wiernych.

W opozycji do tych poglądów nauczanie katolickie akcentuje właśnie rolę hierarchii i kapłanów w strukturze i życiu Kościoła. Określenie Kościoła dane przez Roberta Bellarmina i przyjęte w katolickich katechizmach ostatnich kilku wieków ujmuje wprawdzie Kościół jako „społeczność wiernych, którzy pod zwierzchnictwem papieża dążą do zbawienia...", ale zarówno w samym określeniu, jak i w jego wykładzie na pierwszy plan wysuwa się zwierzchnictwo papieża i związanych z nim biskupów i tylko w odniesieniu do władzy papieża i biskupów mówi się o społeczności wiernych. Władza papieża i biskupów ustanowiona została przez Jezusa Chrystusa, wykonywana jest Jego Imieniem, w sposób nieomylny. Czyż trzeba dodawać coś więcej? Jedynym zadaniem wiernych, na jakie wskazywano, jest podporządkowanie się zwierzchnikom kościelnym, jak samemu Bogu. Nic dziwnego, że takie gru-

bymi liniami rysowane ujęcie roli władzy w Kościele sugerowało całkowitą bierność laikatu w Kościele, wszelką aktywność i odpowiedzialność za wykonanie całokształtu zadań stojących przed Kościołem przenosząc na duchowieństwo, a przede wszystkim na nosicieli władzy: papieża i biskupów.

Wreszcie sprawa duchowości chrześcijańskiej tego czasu. Panuje przekonanie, jeśli nie formułowane wprost, to stanowiące ukryte uzasadnienie wielu ascetycznych wskazań, że doskonałość chrześcijańska, a choćby tylko prowadzenie bardziej świadomego życia wewnętrznego, wymaga odsunięcia się od świata. Ideał stanowi życie zakonne, świeccy zaś powinni, o ile możności, naśladować je. Zajmowanie się sprawami doczesnymi stanowi jakby zło konieczne, które trzeba tolerować, a nawet można ofiarować Bogu przez dobrą intencję, ale właściwe życie wewnętrzne rozwijać się musi poza aktywnością doczesną, przez akty modlitwy, umartwienia i dobre uczynki.

Podobne nastawienie znajdujemy już w tzw. *devotio moderna*. Jest to nazwa określająca ascetyczny ruch wywodzący się ze środowiska świeckich chrześcijan w w. XIV. Chrześcijańska społeczność średniowieczna weszła już była w fazę rozpadu. Upada znaczenie papiestwa skutkiem nieustannych zatargów z królami, niewoli awiniońskiej i schizmy zachodniej. Potęguje się upadek obyczajów wśród hierarchii i ogółu kleru. Mają miejsce klęski społeczne: epidemia morowego powietrza, wojna stuletnia. Wszystko to wywołuje u ówczesnych chrześcijan poczucie beznadziejności. Sytuacja wydaje się nie do naprawienia. Jedno, co pozostaje chrześcijaninowi, który pragnie się uświęcić, to w miarę możności porzucić ten świat, nie angażować się w sprawy doczesne, a na ich marginesie praktykować osobistą ascezę rozmyślań, umartwień i dobroczynności.

Oto mamy już zasadnicze elementy dla określenia pozycji laikatu w ciągu ostatnich kilku wieków. Jest to pozycja bierna. Świeccy wierni nie uczestniczą czynnie w liturgii, praktykując w zamian różne, pojawiające się coraz liczniej, ćwiczenia duchowne. Zaangażowanie doczesne wiernych nie posiada związku z ich życiem religijnym, jak to było w średniowieczu, ponieważ utraciło ono swój sakralny charakter wraz ze zlaicyzowaniem się instytucji społecznych i państwa nowożytnego. W pewnym więc sensie świeccy wierni znaleźli się poza Kościołem, w którym nie spełniali żadnej czynnej roli.

Powstają wprawdzie organizacje kościelne, grupujące wiernych, np. nader dla tego okresu charakterystyczne stowarzyszenia charytatywne, a przede wszystkim Sodalicje Mariańskie, stawiające

przed swymi członkami wymaganie działalności apostolskiej. Mają one jednak charakter elitarny i nie zmieniają sytuacji ogółu wiernych. Świadczą jednak przynajmniej o żywym przekonaniu, że zaistniała sytuacja nie jest prawidłowa.

Podział społeczny przebiega po linii świeccy—duchowni, ale ci „świeccy", to nie tyle laikat, co po prostu ludzie świeccy. Dla wielu przynależność wyznaniowa staje się w znacznej mierze formalnością.

## NA DRODZE DO ZMIAN

Za naszych czasów — myślę o jakichś ostatnich stu latach — sytuacja świeckich wiernych w kościele ulega coraz szybszej zmianie. Ma się wrażenie, jakby odnaleźli się oni w Kościele, to znaczy poczuli się jego świadomymi i odpowiedzialnymi członkami. Zapewne proces zaangażowania ma jeszcze charakter elitarny. Niemniej nawet będąc elitarnym dotyczy ogółu, wszystkim bowiem wyznacza drogę, ustalając formy działania świeckich, które umożliwią działanie wielu grupom i jednostce. Proces awansu laikatu przebiega pod wieloma względami odmiennie w różnych krajach. Pisała na ten temat dwa lata temu w „Więzi" A. Morawska (*Sprawa laikatu*, „Więź", 1962). Mimo różnic, sprawa jest jednak wszędzie ta sama. Zasadnicze jej ramy wyznacza obecność świeckiego chrześcijanina zarazem w Kościele i w świecie.

Tak właśnie ujmuje sytuację świeckich *Konstytucja*. Świeccy — to ci chrześcijanie, którzy żyją w świecie. „Charakter świecki — czytamy w *Konstytucji* — jest właściwością specyficzną laików. Duchowni bowiem... chociaż niekiedy mogą się zajmować sprawami świeckimi, nawet wykonując zawód świecki, z racji swego szczególnego powołania przeznaczeni są... *ex professo* do kapłańskiego posługiwania, podczas gdy zakonnicy ze względu na swój stan dają świadectwo temu, że świat nie może być przemieniony i ofiarowany Bogu bez ducha błogosławieństw. Obowiązkiem świeckich, z racji właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego przez kierowanie sprawami doczesnymi, przez układanie ich zgodnie z prawem Bożym. Żyją w świecie, mianowicie wśród wszystkich i poszczególnych obowiązków i spraw ziemskich, w normalnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, w które ich egzystencja jest jakby wpleciona. W tych warunkach powołani są przez Boga... Do nich należy tak naświetlać i ukazywać wszystkie sprawy doczesne, ...aby się działy i rozwijały według Chrystusa i aby były na chwałę Stwórcy i Zbawiciela" (n. 31, przekład autora).

Są więc świeccy wierni — i mają być tego świadomi — pełnoprawnymi obywatelami świata, a ich wiara nie wymaga od nich

ani opuszczenia świata, ani nie usprawiedliwia obawy przed aktywnością w sprawach doczesnych. Rzecz ma się przeciwnie. Zarówno obie wielkie encykliki papieża Jana XXIII, jak i liczne przemówienia jego poprzednika, Piusa XII, wygłaszane do przedstawicieli wszystkich bodaj nauk i zawodów, kładą zdecydowany nacisk na moralny obowiązek chrześcijan świeckich angażowania się w tak charakterystyczne dla czasów współczesnych wysiłki ludzkości, podejmowane celem zaprowadzenia doskonalszego ładu na świecie.

Ale świeccy wierni są zarazem pełnoprawnymi obywatelami „społeczności świętych", Kościoła. To znaczy, że sprawy Boże, religijne, sprawa posłannictwa Kościoła na świecie, świętości Kościoła nie stanowi wyłącznej domeny duchowieństwa. „Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego prawdziwa równość panuje wśród wszystkich" (32). Świeccy chrześcijanie mają uczestniczyć w samym zbawczym posłannictwie Kościoła, do którego przeznaczeni są wszyscy.

## CHARYZMATYCZNE WYMIARY KOŚCIOŁA

Bardziej szczegółowe omówienie zadań świeckich wiernych w Kościele i w świecie związane jest w *Konstytucji* z ideą uczestnictwa w trojakim posłannictwie Chrystusa: kapłańskim, prorockim i królewskim. Spośród współczesnych pionierów teologii laikatu w ten sposób ujmuje rolę świeckich o. Y. Congar OP. Przywykliśmy mówić i słuchać o uczestnictwie duchownych, szczególnie hierarchii kościelnej w owej trojakiej misji Zbawiciela. Toteż zaskakuje stwierdzenie, że we właściwy sobie sposób także świeccy wierni mają w niej udział. Taka jest jednak właściwa perspektywa. Wszyscy ochrzczeni „zanurzeni" zostali w śmierci i zmartwychwstaniu Syna Bożego, by stać się nowym stworzeniem. Wszyscy ochrzczeni tworzą jeden, nowy, święty Lud Boży. Wszyscy też — przez sakrament chrztu, a później bierzmowania — tak wiążą się z Chrystusem i upodobniają do Niego, że wszelkie ich działanie może nosić na sobie piętno Jego działania. Może stawać się ofiarą ku uczczeniu Boga, świadectwem Bożej prawdy i może przybliżać ostateczny ład Królestwa Bożego.

Określenie miejsca i roli świeckich wiernych w tych kategoriach powoduje, że myśl o działaniu Kościoła przestaje nam się kojarzyć wyłącznie z kapłańskim, nauczycielskim i duszpasterskim działaniem księży i biskupów. „Działanie Kościoła" to także, a nawet przede wszystkim życie wszystkich ochrzczonych. Funkcje

kapłańskie i hierarchiczne są w stosunku do niego z istoty służebne.

Ma to swoje dalsze konsekwencje. Spełnianie funkcji kapłańskich i hierarchicznych wiąże się z powołaniem, z wpływem Ducha Świętego. Jeśli życie i działanie świeckich w Kościele jest również pewną określoną funkcją, również się „liczy" jako wypełnianie przez Kościół danej mu przez Chrystusa misji, to i zadania spełniane przez świeckich ukazują się jako powołania, do których spełnienia uzdalnia Duch Święty. Posługując się teologicznym, a co ważniejsze, biblijnym określeniem, zadania spełniane przez świeckich mają charakter charyzmatów.

„Jaka jest przyczyna tego, pyta H. Küng w artykule o charyzmatycznej strukturze Kościoła („Concilium" 4), że po stronie katolickiej zapoznawano tak często, w teorii i w praktyce, charyzmatyczną strukturę Kościoła?" Przyczyną tą jest według Künga klerykalizm i jurydyzm. „Postawę klerykalną posiada ten, kto nie jest zdolny przyznać nikomu poza klerem, a cóż dopiero wszystkim członkom Ludu Bożego, jakiejkolwiek roli prawdziwie aktywnej, decydującej, jakiejkolwiek inicjatywy. Umysłowość jurysty posiada ten, kto wyznaje głęboką nieufność wobec działania wychodzącego poza przewidywania i poza ustalone z góry ramy, choć przecież jest to działanie Ducha Świętego, który jest wolny i tchnie w Kościele tam, gdzie chce i tak, jak chce".

Działanie Ducha Świętego przejawia się w Kościele nie tylko przez sakrament i posługę kapłańską, ale także, jak stwierdza *Konstytucja o Kościele,* przez poszczególne Łaski, których Duch Święty udziela wiernym wszystkich stanów czyniąc ich „zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła" (12). Udział świeckich w kapłańskiej misji Kościoła sprawia, że są oni „oddani Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym... aby zawsze rodziły się w nich coraz obfitsze owoce Ducha". Świeccy wyposażeni są „w zmysł wiary i łaskę słowa", jako świadkowie Chrystusa, aby „jaśniała w ich życiu moc ewangelii". Wszystko podlega Chrystusowi, ale „udzielił On swej władzy uczniom, aby i oni obdarzeni byli królewską wolnością i aby przez zaparcie siebie i święte życie zwyciężali w sobie grzech, co więcej, aby służąc Chrystusowi także w innych, doprowadzili braci swoich w pokorze i cierpliwości do Króla, któremu służyć znaczy królować".

Chociaż sformułowania te podane są jakby mimochodem i utrzymane w tonie dość ogólnikowym, to jednak ich zasadniczy sens nie ulega wątpliwości. Cały Kościół, czyli wszyscy wierni, obda-

rzeni są Duchem Bożym. Wszelkie płynące ze szczerego sumienia działanie chrześcijanina, a nie tylko sprawowanie czynności kapłańskich i władzy hierarchicznej, jest przejawem tego Ducha Bożego.

„Charyzmatów nie cechuje ani nadzwyczajność, ani jednolitość. Nie są przywilejem określonej grupy osób. Charyzmaty stanowią zjawisko powszednie, różnorodne i absolutnie powszechne w Kościele. Jak nie były zjawiskiem marginesowym w życiu Kościoła pierwotnego, tak i dziś są czymś jak najbardziej aktualnym, czymś, co mieści się w samym sercu Kościoła i należy do jego istoty. W tym sensie trzeba mówić o charyzmatycznej strukturze Kościoła, obejmującej i przekraczającej jego strukturę urzędową". „Charyzmat jest powołaniem, które Bóg kieruje do jednostki, by spełniła jakąś określoną posługę w społeczności, i to powołaniem uzdalniającym ze swej strony do spełnienia tej posługi" (H. Küng, art. cyt.).

W *Konstytucji o Kościele* znać troskę, by świadomość tej charyzmatycznej struktury Kościoła nie znalazła się w opozycji do przekonania o istnieniu w Kościele władzy hierarchicznej, wymagającej ze strony wszystkich wiernych pełnego posłuszeństwa. Jest to uzasadnione tym, że rzeczywiście nieraz przeciwstawiano jedno drugiemu w polemice między katolikami a protestantami. Ostatecznie wśród katolików zanikła w praktyce świadomość charyzmatycznego działania Ducha Świętego we wszystkich wiernych, podczas gdy u protestantów wyeliminowano czynnik hierarchiczny.

Teologia Kościoła wydaje się być współcześnie na dobrej drodze do pewnej syntezy. Wszystkie funkcje i zadania spełniane przez kogokolwiek w Kościele — są okazaniem darów Bożych, są charyzmatami. Widać to zresztą jasno z lektury listów św. Pawła do Koryntian, do Rzymian i Efezjan. Funkcje hierarchiczne nie konkurują więc z charyzmatycznymi, biskupi obdarzeni są charyzmatem swej kapłańskiej, pasterskiej i nauczycielskiej posługi, a jeśli do nich należy sąd o autentyczności i sposobie realizowania darów charyzmatycznych, to nie po to, by „gasili Ducha", i „lekceważyli dar proroctwa", lecz by badając każdą sprawę, zachowali to, co dobre (por. 1 Tym 5 19—20, *Konst. o Kościele, 12*).

Jak wielkie znaczenie ma świadomość charyzmatycznego charakteru Kościoła, jest zrozumiałe samo przez się. W tej perspektywie Kościół traci cechy urzędu czy sprawnie działającej instytucji, której posunięcia idą z góry ustaloną drogą, a staje się bardziej organizmem, żyjącym w różnych swoich komórkach. Kształt jego działania nie jest ustalony raz na zawsze, wymaga on ustawicznego „aggiornamento", które warunkuje skuteczność jego zbawczego posłannictwa w świecie. Każdy zaś chrześcijanin

w świadomości charyzmatycznego charakteru swego życia może znaleźć oparcie dla bardziej dojrzałego, osobistego i odpowiedzialnego traktowania swego chrześcijaństwa.

Jeśli teologia charyzmatycznej struktury Kościoła wydaje się jeszcze czymś teoretycznym, to jednak wytycza ona kierunek przemian zachodzących zarówno w świadomości katolików, jak i w praktyce Kościoła. Widoczne jest to w bardziej praktycznych wskazaniach, np. *Konstytucji o Kościele*, dotyczących stosunku między duchownymi a świeckimi. Mają się oni wzajemnie uważać za braci. Mają pozostawać ze sobą w dialogu. Sobór zachęca świeckich, by ujawniali „duszpasterzom swoje potrzeby i życzenia ze swobodą i zaufaniem, jakie przystoi dzieciom Bożym i braciom w Chrystusie". Świeccy posiadają „prawo a niekiedy obowiązek wypowiadania swego zdania w sprawach odnoszących się do dobra Kościoła". „Duszpasterze zaś niech uznają i podnoszą godność i odpowiedzialność świeckich. Niech chętnie korzystają z ich rad, niech z zaufaniem powierzają im obowiązki w służbie Kościoła, niech im pozostawiają swobodę i szerokie pole działania. Niech im dodają ducha, by działali także z własnej inicjatywy" (37, przekład autora).

## BOŻY ŚWIAT

Życie chrześcijan świeckich, w przeciwieństwie do duchownych i zakonników, cechuje zaangażowanie doczesne. Spróbujmy z kolei z tego punktu widzenia przejrzeć dokładniej rozdział *Konstytucji o Kościele* poświęcony laikatowi.

Widoczne jest przede wszystkim, że c a ł e życie i wszelkie doczesne zaangażowanie chrześcijanina nabiera pewnego religijnego charakteru, płynącego z jego związku z Chrystusem. Ofiarą dla Boga, dzięki zjednoczeniu z Chrystusem-Kapłanem, stają się „wszystkie czyny" chrześcijanina, nie tyko „modlitwa i poczynania apostolskie", ale także „życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca i wypoczynek, tak umysłowy jak i fizyczny, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet i utrapienia żywota, jeśli są cierpliwie znoszone" (34). Całe, „codzienne życie rodzinne i społeczne" chrześcijanina ma być świadectwem dawanym prawdzie ewangelii. Wszelkie doczesne zaangażowanie stanowi wreszcie miejsce budowania Królestwa Chrystusowego. Ludzkie instytucje i warunki życia w świecie winny być ustawicznie doskonalone tak, by sprzyjały moralnemu rozwojowi żyjącego wśród nich człowieka.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że *Konstytucja o Kościele* nie traktuje „świata", spraw doczesnych, którym oddają się chrześci-

janie, jako terenu religijnej ekspansji, lecz widzi w nim świat wartości, których pełny wymiar i rozwój wiąże się z życiem chrześcijańskim i do niego należy.

Życie ludzkie posiada autentyczną wartość kultu, jeśli przez pośrednictwo Chrystusa służy chwale Boga i zbawieniu ludzi. Warto, myśląc o tym, zdać sobie sprawę, iż Chrystus spełnił swoje kapłaństwo przez oddanie Bogu-Ojcu swego życia, najpierw w wieloletniej pracy, później w trudach działalności nauczycielskiej, wreszcie w męce i śmierci. Nie spełniał zaś liturgicznej służby w świątyni, nie będąc nawet według prawa mojżeszowego kapłanem. Udział w liturgii, w której obecna jest ofiara złożona przez Chrystusa ze swego życia, ma służyć, by życie każdego wyznawcy Chrystusa oddać Bogu i ludziom.

Życie chrześcijanina, jego postępowanie ma wartość świadectwa składanego swojej wierze. Sobór mówi o szczególnej skuteczności tego właśnie świadectwa, związanej z jego zakorzenieniem w codzienności. Zwraca przy tym uwagę na rodzinę, w której „małżonkowie dla siebie nawzajem i dla swych dzieci mają być świadkami wiary i miłości Chrystusowej". W warunkach życia rodzinnego religia może ogarnąć najwyraźniej całe życie: wszystkie jego sprawy i cały jego czas (por. *Konstytucja o Kościele*, 35). Życie chrześcijanina w ten sposób nabiera wartości proroctwa, jak to w biblijnym języku nazywa *Konstytucja*, i przypominają się słowa Pana Jezusa, zwrócone do apostołów: „Nie wierzycie, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie? Choćby dla samych uczynków wierzcie" (J 14, 11).

Budowanie Królestwa Chrystusowego implikuje znów troskę o właściwy, zgodny z immanentną naturą rzeczy i prawem ewangelicznym układ stosunków i spraw ludzkich. I tak Konstytucja domaga się, by świeccy chrześcijanie przyczyniali się aktywnie i kompetentnie, w wewnętrznym zjednoczeniu z Chrystusem do tego, aby „dobra materialne, produkowane przez ludzką pracę... służyły, zgodnie z przeznaczeniem Stwórcy, dla wszystkich, aby we właściwy sposób rozdzielane były między ludzi, co ma prowadzić do prawdziwego postępu w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności" (36, przekład autora). Choć więc Królestwo Chrystusa jest „królestwem prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości miłości i pokoju", to przecież nie jest ono jedynie sprawą wieczności, ale obejmuje sobą te wszystkie, najbardziej doczesne i ziemskie sprawy, w których prawda, sprawiedliwość, pokój, a co z tym się wiąże, i świętość i łaska, realizują się. Zresztą na korzyść tych właśnie doczesnych i ziemskich ludzkich spraw. To nas prowadzi do jeszcze jednej myśli widocznej w *Konstytucji*.

W związku z doczesnym zaangażowaniem chrześcijan *Konstytucja* uprzytamnia niezwykle ważną sprawę, mianowicie autonomię spraw doczesnych w stosunku do Kościoła, a zarazem zależność wszystkiego od Boga i prawa moralnego, którego jest On źródłem. Doczesna działalność wiernych, mająca się przyczyniać do ich świętszego życia, ma opierać się na poznaniu natury, wartości i właściwego ładu rzeczy stworzonych (por. 36). Stąd płynie wymaganie, by w swej działalności wierni posiadali właściwą dla swej pracy kompetencję. Mają też dokładnie rozróżniać między prawami i obowiązkami, jakie posiadają z racji przynależności do Kościoła, a tymi, jakie posiadają z racji przynależności do społeczności ludzkiej. Mają się starać jedne i drugie ze sobą uzgadniać. Sobór podkreśla, że rozróżnienie, o którym mowa, jest w dzisiejszych czasach szczególnie konieczne, szczególnie jasno winno się też uwidaczniać w działaniu wiernych. To znaczy, że to doczesne działanie wiernych nie ma mieć charakteru wyznaniowego i „klerykalnego". Nie ma być tworzeniem instytucji z szyldu „katolickich" czy „chrześcijańskich". Ma być działaniem ludzkim, mieszczącym się we właściwych, narodowych czy międzynarodowych instytucjach „ludzkich", świeckich. Chrześcijańskie zaangażowanie wiernych w takim działaniu uwidaczniać się ma tym, że „kierować się oni będą w każdej sprawie swym chrześcijańskim sumieniem, ponieważ żadne działanie ludzkie, nawet w sprawach doczesnych nie może być wyjęte spod władzy Bożej" (36).

Wskazania *Konstytucji o Kościele* dotyczące świeckich wiernych mają charakter dość ogólny. Przy braku w Kościele katolickim wypracowanych form dla szerszej inicjatywy i działania świeckich, nie może być inaczej. Trzeba najpierw stworzyć miejsce dla inicjatyw i działań, które z biegiem czasu wytworzą także jakieś bardziej określone formy. Poza tym oczekiwany jest jeszcze dokument soborowy o apostolskiej działalności świeckich, który zapewne formy tej działalności, szczególnie zaś relacje w tym względzie między świeckimi a hierarchią, poda w sposób dokładniejszy. Ważniejsze jednak od wszelkich wskazań szczegółowych jest zasadnicze uznanie aktywnej roli świeckiego chrześcijanina, jako istotnej dla wypełnienia przez Kościół jego misji. To właśnie czyni *Konstytucja*. Tym samym jednak uwydatnia ona odpowiedzialność, jaka na każdym spoczywa.

W styczniu 1964 r. papież Paweł VI wygłosił w bazylice św. Piotra przemówienie do wiernych na temat zadań laikatu. Warto tu powołać się na tę wypowiedź. Paweł VI stwierdził, że świeccy wierni mają stać się jakby pomostem między Kościołem a światem. Potrzeba ta wynika dla Papieża z faktu obcości, panującej

między jednym a drugim, i z tego, że świeccy wierni należą jednocześnie i do Kościoła i do świata. W jaki sposób ma laikat dokonać tej misji? Wskazanie papieskie jest pozornie mało atrakcyjne, ale w gruncie rzeczy głęboko ewangeliczne i podstawowe. Świeccy wierni mają godzić Kościół ze światem w sobie. Mają żyć konsekwentnie jak chrześcijanie i mają z przekonaniem angażować się w sprawy doczesne. Często bowiem wobec zachodzących w życiu trudności rezygnują z jednego lub drugiego. Albo rezygnują ze swoich ambicji chrześcijańskich, sądząc, że niepodobna w zaangażowanym w doczesność życiu zachować ewangelicznych wymagań moralnych, albo rezygnują z pełniejszego zaangażowania w sprawy doczesne, uczestnicząc w nich o tyle, o ile to nieodzowne, by żyć, ale spełnienie swego chrześcijaństwa upatrując poza nimi. Nie wolno — mówi Papież — rezygnować ani z jednego, ani z drugiego. Trzeba iść trudną drogą godzenia w sobie, we własnym sumieniu ewangelii i normalnych warunków ludzkiego życia, Kościoła i świata.

To wskazanie papieskie wydaje się dlatego zasadnicze, ponieważ odwołuje się do sprawy elementarnej, a nieodzownej dla rzeczywistego rozwiązania jakiegokolwiek ludzkiego problemu, mianowicie do osobistego, moralnego wysiłku poszczególnych ludzi.

O sprawie „znalezienia się" Kościoła we współczesnym świecie myśli się często jako o sprawie przystosowania instytucji kościelnych do wymagań współczesnego życia ludzkiego. Nie można jednak o tym myśleć w oderwaniu od moralnych wymagań stawianych sobie przez każdego chrześcijanina. Instytucjonalne przystosowanie Kościoła ma bowiem stwarzać pole dla odpowiedzialnego i zawsze trudnego działania jednostek. Co więcej, reforma wszelkich instytucji jest już skutkiem takiego działania.

**Ks. Andrzej Zuberbier**

ANNA MORAWSKA

*SPOTKANIA*

# PAUL TILLICH

„NIE MA chyba w języku religijnym, czy to teologicznym czy potocznym, słowa, które byłoby przedmiotem tylu nieporozumień, tylu zniekształceń, tylu wątpliwych definicji, co słowo »wiara«. Należy ono do tych określeń, które muszą być »zbawione«, uleczone, zanim znów będzie można ich używać dla zbawienia ludzi. Dziś bowiem jest tak, że powoduje więcej schorzeń niż zdrowia: jest mylące, źle rozumiane i budzi na przemian sceptycyzm i fanatyzm, opór intelektualny i uczuciowe zniewolenia, prowadząc do porzucania autentycznej religii i przyjmowania w zamian jej surogatów. Czasem chciałoby się powiedzieć wprost: przestańmy w ogóle używać słowa »wiara«. To jednakże, choć byłoby może pożądane, zrobić się nie da. Stoi tu na straży cała potęga tradycji. A zresztą nie mamy i tak żadnego zastępczego określenia, zdolnego wyrazić Rzeczywistość, ku której słowo to wskazuje. W obecnej chwili istnieje więc jedna tylko możliwość: trzeba czynić próby zinterpretowania słowa »wiara« na nowo i wyłączenia zeń wszystkich ubocznych znaczeń, prowadzących na bezdroża lub w błąd, a będących nieraz dziedzictwem całych stuleci. Chciałbym, aby udało mi się przynajmniej to, nawet jeśli nie zdołam osiągnąć właściwego i znacznie głębszego celu mojej pracy: przekonania kilku bodaj czytelników o ukrytej potędze wiary, która jest w nich zawsze, i uczynienia im wyraźniejszym nieskończonego znaczenia tego, ku czemu wiara ta zawsze jest skierowana". [1]

Olbrzymi i niezwykle różnorodny dorobek pisarski Tillicha, którego program i intencję ilustruje w jakiejś mierze powyższy cytat, przyrównywano pod względem zakresu i rozmachu do dzieła Kalwina. Jego samego uważa się za najbardziej kontrowersyjnego ze współczesnych teologów protestanckich, za myśliciela „na przecięciu" najrozmaitszych szkół teologicznych i filozoficznych, najrozmaitszych dziedzin wiedzy. Jest to zresztą miejsce wybrane świadomie, już u początku twórczej drogi. „Chcę być pośrednikiem — pisał Tillich, jeszcze w międzywojennym okresie, w Niemczech — między teologią a filozofią, między Kościołem a społeczeń-

1 *The Dynamics of Faith,* 1957.

stwem, między luteranizmem a socjalizmem, między idealizmem a marksizmem".[2]

Samo życie i zainteresowania umacniały i współtworzyły to powołanie. Paul Tillich urodził się 20 sierpnia 1886 r. (w Starzéddel, obok obecnego Gubina), jako syn ewangelickiego pastora i w jego na wskroś współczesnej, uniwersyteckiej kulturze, nawet w okresie swoiście pragmatycznym, amerykańskim, pozostały jak sam stwierdza pewne ślady środowiska domowego: coś z niemieckiego romantyzmu i coś z niemieckiej, ewangelickiej mistyki[3]. Karierę naukową rozpoczął nie jako teolog, tylko jako filozof kultury i religii. W r. 1910 otrzymał doktorat filozofii na uniwersytecie wrocławskim. Pierwsza wojna światowa rzuciła go jako kapelana wojskowego w środowisko ludzi prostych i w dużej mierze już zdechrystianizowanych. Było to doświadczenie niezwykle cenne i płodne dla niego osobiście, podobnie jak dla wielu innych myślicieli chrześcijańskich, których ta wojenna konfrontacja postaw doprowadziła do pierwszych głębokich rewizji myślenia o chrześcijaństwie i prezentowania chrześcijaństwa. Po wojnie Tillich przez jakiś czas interesował się poważnie katolicyzmem. W r. 1919, już jako docent uniwersytetu berlińskiego, założył z grupą przyjaciół protestanckich koło „religijnych socjalistów". W Marburgu, gdzie wykładał teologię, narodziło się (z pasji do Heideggera) zainteresowanie egzystencjalizmem, który miał mieć najgłębszy i najtrwalszy wpływ na całą dalszą jego twórczość. Po kilku latach wykładów w Dreźnie i w Lipsku Tillich został następcą Maxa Schelera we Frankfurcie nad Menem (1929 r.). W okresie tym wydał już kilka poważnych prac o tematyce filozoficzno-religijnej lub z pogranicza tej tematyki i budzić zaczynał coraz większe zainteresowanie (m. in. *Masse und Geist*, 1924, *Kirche und Kultur*, 1924, *Das Dämonische*, 1929, *Kairos I*, 1929, *Religiöse Verwirklichung, 1929*. W przeciwieństwie do pewnej części „religijnych socjalistów" nie dał się uwieść prądom rasistowskim. Jego zdecydowane antyfaszystowskie stanowisko (dał mu wyraz szczególnie w bardzo znanej pracy pt. *Die Religiöse Lage der Gegenwart*, 1926, oraz w książce *Die sozialistische Entscheidung*, 1933) spowodowało usunięcie go z katedry, gdy do władzy doszedł Hitler w roku 1933. Zmuszony do emigracji, przenosi się do Stanów Zjednoczonych (1933 r.), gdzie jego główne zainteresowania przesuwają się już zdecydowanie od filozofii religii ku teologii, a obecne zawsze zainteresowania poboczne od

---

[2] *Autobiographical Reflections*, cyt. za Charles W. and Robert W. Bretall, *The Theology of Paul Tillich*, 1952.

[3] *l. c.*

spraw kultury i sztuki ku psychologii głębi. Jako profesor Union Theological Seminary (Nowy Jork), a od roku 1955 Divinity School w Harvardzie, Paul Tillich zdobywał szybko coraz większą popularność. Obok poważnych i trudnych dzieł (jak m. in. *Systematic Theology*, 1957, *The Word Incarnate*, 1959, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, 1956) pisać zaczyna książki znacznie szerzej dostępne, w pięknym prostym języku, którego, jak lubią twierdzić Amerykanie, nauczył się dopiero w ich kraju.

Najszerzej znaną z nich był zbiór kazań — *The Shaking of the Foundations* („Wstrząs fundamentów"), który stanowił, jak pisano, zdarzenie „rewelacyjne" w tym sensie, że był pierwszym od niepamiętnych czasów „wyłamaniem się teologii poza zaklęte koło niezrozumiałego żargonu, jej pierwszym przedarciem się do ludzi". Rewelacyjność nie była jednak może tylko kwestią terminologii, choć już samo przetłumaczenie religii na słowa zwykłe i żywe może okazać się (jak o tym świadczą wymownie teksty Tillicha) prawdziwym duchowym „trzęsieniem ziemi". Książka była też owocem typowej dla autora i świadomie przez niego zakładanej zmiany metody i nawet powołania teologii.

Oto słowa z przedmowy do *The Shaking of the Foundations:* „Duża część moich słuchaczy to ludzie spoza orbity chrześcijańskiej, outsiderzy w całkiem dosłownym sensie. Kazanie w tradycyjnej terminologii nie miałoby dla nich po prostu żadnego sensu. Dlatego trzeba było szukać języka, wyrażającego jakoś inaczej doświadczenie ludzkie, ku któremu ta biblijna i kościelna terminologia naprawdę wskazuje. (...) Ponieważ audytorium złożone w coraz większej mierze z takich outsiderów stanowi, jak mi się zdaje, sytuację typową, w której coraz częściej przyjdzie głosić przekaz chrześcijański, sądziłem, że opublikowanie moich prób może okazać się użyteczne".

Książka była więc (i to chyba jest w niej ważniejsze niż sam język) książką o „doświadczeniu ludzkim", tak samo zresztą jak cała teologia Tillicha. Była o tym co naprawdę „ jest" w życiu konkretnym, a nie o tym co „powinno być" według wyspekulowanych przypuszczeń, w strefie niestwierdzalnej, nadprzyrodzonej („w nadświecie przedmiotów boskich" jak to w swej krytyce „nadnaturalizmu" określa gdzie indziej sam Tillich).[4] I o tym właśnie, o „stosunku między religią a konkretną egzystencją, w jej rozlicznych, sprzecznych nieraz aspektach" są wszystkie właściwie wielkie prace teologiczne Tillicha i jego szeroko dziś znane, w Ameryce lecz także poza Ameryką, książki „dla zwykłych

4 *Systematic Theology*, 1957.

ludzi", jak m. in. *The Dynamics of Faith,* 1957, *The Courage to Be,* 1958, *The New Being,* 1960, *The Lost Dimension,* 1962.

Wszystkie książki są o tym, bo, zdaniem Tillicha, zadaniem teologii w ogóle jest „znajdywanie korelacji między pytaniami, które stawia człowiecza dola, a odpowiedzią zawartą w klasycznych symbolach religijnych".[5]

Lecz szukanie takiej korelacji „od dołu do góry", jak pisze Tillich, to znaczy wychodząc od człowieka i tego, co zawsze i niewątpliwie jest jako jego sytuacja i pytanie (a nie od abstrakcyjnego rozważania tez czy faktów historycznych „danych" i „samych w sobie") prowadzić musi nieraz do tak wielkich przesunięć proporcji w znajomym od zawsze obrazie tego, czym w ogóle jest religia, że Tillich, w pierwszym zetknięciu, mógł tylko albo olśnić albo przerazić. Neutralne reakcje były rzadkie.

Trudno się może dziwić. Lata były czterdzieste, a nie — jak teraz — sześćdziesiąte, szeroki oddech „wszechrewizjonizmu" który ogarnąć miał całe chrześcijaństwo w latach soborowych, wzbierać dopiero zaczynał w małych, odizolowanych od siebie grupach, i to przeważnie w Europie, granice wyznań, twierdzeń, szkół pozostawały jasno zakreślone, zamknięte. Tillich, jak pisał jego protestancki krytyk A. T. Mollegen, wydawał się więc „liberalnym teologom neo-ortodoksem, a teologom neo-ortodoksyjnym — liberałem, fundamentaliści oskarżali go o modernizm, a moderniści o bezkrytyczny stosunek do Biblii, zwolennikom idealizmu filozoficznego przeszkadzał jego historyzm, a wyznawcy skrajnego historyzmu twierdzili, że jest zanadto idealistą".[6]

Rola mediatora, której wyraz w dziedzinie teologii polegał na próbie pojednania z powrotem tego, co dzieje się w ludzkim życiu z tym, co „stoi napisane" w książkach do nabożeństwa, i która kazała reinterpretować, „uzdrawiać" coraz więcej pojęć i słów skostniałych lecz nietykalnych, miała jednak cechę wszelkich tego rodzaju ról. Była zbyt „ekumeniczna" intelektualnie, by nie osłabiać chwilowo bezpośrednich, środowiskowych powiązań, by nie wydawać się polemiczną, czy wręcz groźną kręgom wąskich „szkół". Zarazem jednak budowała stale więzy wszerz: jak pisze katolicki krytyk, lecz też wielki admirator Tillicha, George H. Tavard, jego język i charakterystyczne, łatwe do rozpoznania ujęcia spotykało się nie tylko wśród niezliczonych „outsiderów" chrześcijaństwa, lecz także — nieoficjalnie co prawda — w wielu chrześcijańskich kołach „w których było to najbardziej nieocze-

---

[5] *The Problem of Theological Method,* w zbiorze *Four Existential Theologians,* Ed. Will Herberg, 1958.

[6] Cyt. za George H. Tavard, *Paul Tillich and the Christian Message,* 1962.

kiwane"[7], gdyż były one, jak np. episkopalizm czy katolicyzm, bardzo dalekie od niektórych radykalnych stanowisk teologa „głębi istnienia". Dość szybko więc sytuacja stała się taka, że wprawdzie mało który teolog zgadzał się z Tillichem bez zastrzeżeń, lecz też żaden nie mógł sobie pozwolić na to, by go nie znać i by nie brać pod uwagę we własnych pracach i tezach jego metody i jego krytyki. Podobnie może, też na wpół „podskórnie" przebiegała przez długi czas penetracja teilhardyzmu w myśl chrześcijańską. I było to chyba podobnie nieuchronne. Można bowiem nie przyjąć wielu szczegółowych tez, które wydają się zbyt skrajne, lub nie dość uzasadnione, lecz nie da się nigdy, w każdym razie nie w dzisiejszej, osmotycznej kulturze, zignorować całkowicie intuicji i pytań, które są rzeczywiście „epokowe", są głosem czasu.

Ostatnie lata przyniosły chrześcijaństwu dwa zdumiewające i „rewolucyjne" zjawiska. Po pierwsze żywiołowy wybuch szerokich, także laickich zainteresowań teologią, dyskutowaną dziś nieraz rzeczywiście w kawiarniach, jak ongiś na rynkach. I po drugie gwałtowny wzrost osmozy międzywyznaniowej, nie tylko w pracach specjalistów, lecz także w „strawie duchowej" chrześcijańskiego laikatu. Wszystkie chyba ambitniejsze tygodniki i miesięczniki zachodnie goszczą od czasu do czasu na swych szpaltach autorów innych wyznań, publikuje się łącznie zbiory prac protestanckich, katolickich i prawosławnych, a znajomość książek (lub przynajmniej tez) Tillicha, Bultmanna czy Bonhoeffera, podobnie jak Congara czy Rahnera, traktowana jest w czołówkach świeckich na Zachodzie jako rzecz sama przez się zrozumiała, choć jeszcze kilka lat temu nie słyszano tam jeszcze może, lub w każdym razie nie mówiono, o autorach innych niż właśni. Najciekawszych teologów protestanckich spopularyzowała dodatkowo w jeszcze szerszej skali słynna książka A. T. Robinsona (*Honest to God*)[8], w której są m. in. cytowane duże partie ze „Wstrząsu fundamentów" Tillicha.

Na takim tle i w takiej atmosferze kontrowersyjność „mędrca amerykańskiego" stała się oczywiście znacznie bledsza, choć pozostaje wciąż wiele zasadniczych różnic zdań między nim a na przykład katolikami, głównie w kwestii granic demitologizacji. Coraz jaśniejsze natomiast, na tle dążeń odnowy, wydaje się to, że sam zasadniczy kierunek, który obrał, okazał się celny, że jego metoda i „idea teologii" jest już dziś wielkim i płodnym wkładem w chrześcijaństwo i pozostanie nim chyba, bez względu na

---

[7] *l. c.*

[8] John A. T. Robinson, *Honest to God*, 1963.

to, czy poszczególne tezy jego prac zostaną czy nie zostaną w końcu obalone.

Wyjście w głoszeniu i interpretowaniu religii od „doświadczenia życia", od tego, co jest konkretnym stanem ducha, żywym pytaniem czy niedolą egzystencjalną człowieka dzisiejszego, nie jest już teraz czymś nowym ani odosobnionym, a przeciwnie, jest jedną z naczelnych tez „nowej reformacji" i ogólnochrześcijańskiej i katolickiej. Jeden z najwybitniejszych teologów soborowych, Karl Rahner, w zamieszczonym w niniejszym numerze artykule, pisze na przykład wprost, że „chrześcijaństwo nie jest niczym innym jak wyraźnym wypowiedzeniem tego, co jest niewyraźnie doświadczane przez człowieka w jego konkretnej egzystencji" [9] i konsekwentnie usiłuje „znaleźć korelację" między tym doświadczeniem, a treściami, które „chrześcijaństwo naprawdę głosi". I on również, jak Tillich (choć nie idąc oczywiście tak daleko i tak radykalnie jak protestancki myśliciel), musi w tym celu „zreinterpretować", przetłumaczyć tradycyjne formuły na realne, każdemu znane myśli i przeżycia, i w wielu miejscach czyni to nawet wprost na oczach czytelnika, podając jakiś termin klasyczny i dodając, że „to znaczy", egzystencjalnie, to i to.

Proces, któremu gotował drogi swym talentem i niezmożoną odwagą myśli wielki protestancki teolog, przebiega więc dziś jawnie już i zwycięsko. Szlaki i szkoły ludzkiej refleksji o sensach i Sensie życia zbiegają się, krzyżują i przenikają, już nie tylko w twórczych umysłach osamotnionych mediatorów, lecz coraz częściej także, jak mówią Amerykanie — „na poziomie trawy": w zwykłych myślach najzwyklejszych ludzi. I z „poziomem trawy" także z tym co się dzieje w głębi zwykłego serca człowieka, zbiega się, tak właśnie jak chciał Tillich, refleksja teologiczna. Coraz częściej, coraz szczerzej przebija skostniałe ramy kościelnej, obronnej głównie dydaktyki, by stać się bezinteresowną, „wiecznie szukającą" refleksją o tym, co w każdym człowieku jest jego własną Wielką Sprawą życia i co polega na osiągnięciu pojednania z ciemnym dla nas zawsze, a zawsze obecnym nieustępliwie ostatecznym „dnem" i sensem istnienia. Z Gruntem Bycia, który już jest wszystkim we wszystkich.

W szkicowych z konieczności ramach „Spotkań" nie jest możliwa jakaś wyczerpująca prezentacja nie tylko już całokształtu dorobku Tillicha (zajmował się wszak także sprawami kultury i społeczeństwa, historii i polityki), ale nawet kompletnego zarysu jego stanowisk teologicznych. Można co najwyżej zilustrować parę kierunków jego myśli religijnej jego własnymi tekstami, nie pre-

[9] Karl Rahner, O *możliwości wiary dziś*, przekład w bieżącym nrze „Znaku".

tendując przy tym ani do przekazania całych toków tej myśli w jej poszczególnych wątkach, ani do oddania pełnego, logicznego obrazu jej całości.

Jest to niewiele. Lecz jest może jakaś słuszność w takiej właśnie prezentacji? Może jest bardziej w duchu głównej, najgłębszej intencji twórcy, który chciał przede wszystkim „uzdrawiać słowa" to, by pierwsze z nim spotkanie na gruncie naszej prasy było spotkaniem wprost z tym jak, jakimi właśnie słowami, pisał o ostatecznej sprawie ludzkiej. A nie z suchym wykładem już zobiektywizowanych, więc pozbawionych egzystencjalnej bezpośredniości „stanowisk" na tematy teoretyczne. Stanowiska jako takie zresztą były zawsze dla Tillicha, wiernego nieugięcie „zasadzie protestanckiej", względne i otwarte, *semper reformandae*.

Kierunki „korelującej teologii", które będą tu przykładowo zarysowane, można (a nawet, zgodnie z jej duchem — trzeba) ująć nie w tezach tylko w pytaniach: co to jest religia? czym są religijne symbole? jak możemy rozumieć słowo Bóg? co to jest stan łaski, Chrystusowy Nowy Byt?

## CO TO JEST RELIGIA?

W książce „Era protestancka" znajdujemy odpowiedź zwięzłą i lapidarną: „religia nie jest jakąś funkcją specjalną w życiu duchowym człowieka, tylko jest wymiarem w głąb wszystkich jego funkcji" [10]. Myśl tę rozwija Tillich szerzej w swej pracy pt. *The Lost Dimension* („Zagubiony wymiar", 1962).

„Najważniejszym elementem niedoli człowieka zachodniego jest dziś to, że zatraca się w nim wymiar w głąb. »Wymiar w głąb« to oczywiście metafora. Określenie wzięte z opisów przestrzeni i zastosowane do życia duchowego człowieka. Cóż ma onaczać?

Człowiek dzisiejszy zgubił odpowiedź na pytanie — co jest sensem życia? Skąd i dokąd idziemy? Co mamy właściwie zrobić, czym się stać w krótkim odcinku czasu między narodzeniem a śmiercią i jaki na tym tle ma być sens każdej z naszych chwil i spraw? Takie pytania pozostają bez odpowiedzi i nie są nawet stawiane właśnie gdy zatraca się »wymiar w głąb«. I to — najdokładniej — stało się z człowiekiem w naszym okresie historycznym. Stracił odwagę stawiania takich pytań z całą najgłębszą powagą — jak to czyniły poprzednie pokolenia — i stracił odwagę przyjęcia odpowiedzi, skądkolwiek by pochodziła.

Proponuję, byśmy nazwali wymiar w głąb wymiarem religijnym w naturze człowieka. Być religijnym znaczy pytać z pasją

[10] *The Potestant Era*, 1948.

o sens istnienia i być gotowym przyjmować odpowiedzi, nawet gdy odpowiedzi bolą. Taka idea religii czyni ją czymś uniwersalnie ludzkim, choć oczywiście różni się od tego, co zwykle religią nazywamy. Nie opisuje jej jako wierzenia w istnienie bogów czy jednego Boga, ani jako systemu czynności i instytucji mających na celu nawiązywanie stosunku z tymi istotami, w myśli lub przez pobożność i posłuszeństwo. Nie można zaprzeczyć, że religie znane w historii były religiami w tym właśnie sensie. A jednak religia w swej najgłębszej naturze jest czymś więcej jeszcze niż religia w takim węższym znaczeniu. Jest stanem człowieka, którego nurtuje sprawa jego istnienia, istnienia w ogóle.

Wielu ludzi, dla których ta sprawa jest najważniejszą sprawą życia, uważa się jednak za bardzo dalekich od religii w węższym sensie, czyli od wszelkich religii historycznych. Nieraz nawet odrzucają historyczne religie właśnie dlatego, że tak nieskończenie serio traktują sprawę sensu istnienia. Wydaje im się, że konkretne religie nie wyrażają dobrze tego ich głębokiego zaangażowania. Ludzie tacy są religijni, choć odrzucają religie. I ten fakt właśnie każe nam odróżniać uniwersalny sens religii jako tego, co żyje w wymiarze w głąb ludzkiej świadomości, od poszczególnych wyrazów, jakie człowiek nadaje swej najważniejszej sprawie życia, posługując się symbolami i instytucjami konkretnych religii. Jest oczywiste, że w analizie sytuacji naszych dni kluczem być musi podstawowe znaczenie religii, a nie któryś z jego poszczególnych wyrazów, choćby było nim chrześcijaństwo".

Przyczyną dzisiejszego zatracania się „wymiaru w głąb", słabnięcia impulsu i odwagi angażowania się wewnętrznego w „Wielkie Pytanie", czy — jak to częściej nazywa Tillich — w „Troskę Ostateczną", jest jego zdaniem specyficzna sytuacja, którą tworzy cywilizacja techniczna i naukowa. Życie w głąb, wymiar pionowy jest w niej wypierany przez poziomy wymiar życia wszerz. Czytamy:

„Życie nasze pędzi naprzód niepowstrzymanie, każda jego chwila jest pełna czegoś, co właśnie trzeba zrobić, zobaczyć, załatwić, zaplanować. Tymczasem aby doświadczyć głębi, trzeba zatrzymać się. Trzeba zatrzymać się i uświadomić sobie — siebie. Tylko gdy człowiek ma w życiu chwile, w których nie troszczy się już o to co będzie zaraz, może doświadczyć tego, że chwila jako taka ma jakiś sens i spytać o sens całego życia. Póki nie zostaną uciszone troski doraźne, przejściowe (nawet najbardziej pasjonujące, cenne, ważne) głos Troski Ostatecznej nie może być usłyszany. Taki jest najgłębszy korzeń zatracania się wymiaru w głąb w naszych czasach, zatracania się religii w jej znaczeniu podstawowym i uniwersalnym.

(...) A jednak, człowiek nie przestał być człowiekiem. Stawia temu swemu losowi opór odważnie, namiętnie, desperacko. Pyta jednak — po co to wszystko? I uświadamia sobie, że odpowiedzi nie ma. Człowiek dzisiejszy jest świadomy pustki którą kryje niepowstrzymany ruch naprzód i nieskończona produkcja środków dla celów, które z kolei same stają się środkami, i tak bez końca. Nie wiedząc dobrze co się z nim stało, człowiek dzisiejszy czuje, że stracił poczucie sensu życia i jakiś jego istotny wymiar, wymiar w głąb.

Właśnie z takiej świadomości powstaje pytanie religijne, w niej przyjmuje się lub odrzuca religijne odpowiedzi. Dlatego, opisując współczesną postawę wobec religii, musimy najpierw wskazać miejsca, gdzie świadomość impasu człowieka zachodniego wyraża się w sposób najostrzejszy. Te miejsca to sztuka, literatura i — w jakiejś części w każdym razie — filozofia naszych dni. I tematy i sam styl tych dzieł świadczą o pełnej pasji, tragicznej nieraz walce o sens życia w świecie, w którym człowiek zatracił wymiar w głąb. Ta sztuka, ta literatura, ta filozofia stawiają religijne pytanie głębiej i radykalniej niż wszystko niemal co jest dziś naszą ekspresją bezpośrednio religijną.

(...) W wielu wypadkach wzrost frekwencji w kościołach i zainteresowań aktywnością religijną jest głównie konsekracją stanu rzeczy, w którym wymiar religijny już uległ zanikowi. Jest wyrazem chęci uczestniczenia w akcjach, które mają silną, społeczną aprobatę i dają poczucie wewnętrznego, a w jakiejś mierze też zewnętrznego bezpieczeństwa. Nie musi to być czymś złym. Lecz z pewnością nie jest odpowiedzią na religijne pytanie naszych dni.

Czy jest taka odpowiedź? Jest oczywiście zawsze, lecz może nie być dla nas osiągalna. Czasem tkwi się zbyt głęboko w sytuacji impasu, z której rodzi się pytanie, by być zdolnym nań odpowiedzieć. I uznanie tego jest z pewnością lepszą drogą ku odpowiedzi prawdziwej, niż torowanie przejścia do niej odpowiedziami iluzorycznymi. Być może zresztą właśnie w tej postawie jest już jakaś, ograniczona wprawdzie, odpowiedź.

Przecież sama świadomość, że zatraciliśmy jakiś istotny wymiar życia, wymiar w głąb, i że nie ma żadnej łatwej drogi by go odzyskać, jest już stanem głębokiego przejęcia się tym, co symbolizuje określenie »wymiar w głąb«. Ten kto zdaje sobie sprawę, że jest odcięty od jakiegoś ostatecznego źródła, które daje sens wszystkiemu, składa dowód, samą tą świadomością, że jest w istocie nie tylko oddzielony lecz zarazem już połączony znowu. A to właśnie jest nasza własna sytuacja. Tym czego przede wszystkim potrzebujemy, ale też już w jakiejś mierze mamy, jest radykalne uświado-

mienie sobie impasu, w którym jesteśmy, bez żadnych obsłonek rozmaitych ideologii religijnych czy też świeckich. Odrodzenie zainteresowań religijnych, którego jesteśmy świadkami, będzie siłą twórczą w nas i w naszej kulturze tylko jeśli rozwinie się jako ruch poszukiwania zagubionego wymiaru w głąb"[11].

## CO TO JEST SYMBOL RELIGIJNY?

Słowo „symbol" w odniesieniu do religii bywa drażliwe i Tillich zdaje sobie z tego sprawę doskonale. W „Dynamice wiary" pisze: „Pierwsze pytanie, którego oczekuję zaraz, ilekroć mówię, że język religii jest symboliczny, brzmi — jak to, tylko symboliczny? Odpowiadam: nie »tylko« wcale, lecz »aż« symbol jest jedynym adekwatnym językiem religijnym. Aż symbol i nic poniżej niego".

To charakterystyczne zdanie jest niezmiernie ważne dla zrozumienia poglądów a także samych poszczególnych tekstów Tillicha. Przeciwnie niż dla wyimaginowanego rozmówcy, który wciela częste potoczne reakcje, symbol nie jest dla niego czymś, co obniżałoby w jakiś sposób rangę przekazywanych treści, lecz czymś co ją podwyższa nieskończenie. Jest zjawiskiem z „wymiaru w głąb", o olbrzymiej powadze religijnej i jest niewspółmierny pod tym względem z żadną informacją faktograficzną z wymiaru wszerz. Upraszczając sprawę maksymalnie, można powiedzieć, że symbole — w ustach Tillicha — są językiem religijnym stokrotnie „lepszym" czy „wyższym" niż jakiekolwiek twierdzenia czy zdarzenia historyczne. Oto fragmenty wykładu teorii symbolu z „Dynamiki wiary":

„Jedna istotna rzecz jest w symbolach wspólna ze znakami. Wskazują poza siebie, na coś innego. Czerwony znak na skrzyżowaniu ulic wskazuje na przykład poza siebie, na przepis drogowy, zgodnie z którym samochody muszą zatrzymać się co jakiś czas. Różnicę natomiast między znakiem a symbolem stanowi fakt, że znaki nie partycypują w rzeczywistości, na którą wskazują, symbole natomiast — tak. Flaga narodowa na przykład ma jakiś udział w potędze i honorze narodu i dlatego może być zmieniona tylko po jakiejś historycznej katastrofie, zmieniającej rzeczywistość kraju, który reprezentowała. Inną cechą symbolu jest to, że otwiera on wymiary rzeczywistości, które bez niego pozostawałyby zamknięte. Tak na przykład sztuka tworzy symbole dla takich aspektów czy perspektyw świata, które nie byłyby nam dostępne inaczej. Symbol otwiera więc zarazem w samym naszym wnętrzu jakiś wymiar, odpowiadający ujawnianym przez niego wymiarom

[11] *The Lost Dimension*, 1962.

rzeczywistości. Wielki teatr na przykład nie tylko pokazuje świat w jakiejś nowej perspektywie, lecz także otwiera nieznane głębie w naszym jestestwie. Są w naszym wnętrzu takie wymiary, które otworzyć można tylko i jedynie za pomocą symboli. (...) Symboli nie da się produkować świadomie i to jest ich cecha charakterystyczna. Powstają, gdy dojrzeje do tego sytuacja, i przemijają, to znaczy przestają otwierać rzeczywistość, gdy ta sytuacja się zmienia. (...) Autentyczne symbole istnieją w różnych dziedzinach ludzkiej kultury. Tu jednak naszym tematem będą symbole religijne.

(...) Powodem tego, że codzienne treści zjawiska mogą się zmieniać w symbole, jest charakter tego co ostatecznie Bezwarunkowe i charakter samej wiary. To co jest Bezwarunkowe już naprawdę, przerasta nieskończenie zakres skończonej, uwarunkowanej rzeczywistości. Dlatego żadna rzeczywistość skończona nie może wyrazić prawdziwego Bezwarunkowego bezpośrednio ani celnie. W terminologii religijnej powiemy to samo tak: Bóg jest transcendentny wobec swego imienia. I bez względu na to, czy Bezwarunkowe w tym, co nas w naszym życiu bezwarunkowo obchodzi, nazwiemy »Bóg« czy nie, zawsze nasze na jego temat wypowiedzi będą miały znaczenie symboliczne, to znaczy będą wskazywały ku czemuś poza sobą" [12].

Symbole i mity religijne wskazują więc „poza siebie", lecz w jaki sposób to czynią? Czy istnieje korelacja między nimi a pytaniami ludzkiej doli? W swej pracy o analizie egzystencjalnej symboli religijnych Tillich wysuwa tezę, że symbole i mity mówią w swoim języku o tych doświadczeniach ludzkich, które pojęciowo próbuje ująć analiza egzystencjalna, i że odpowiadają rzeczywiście na zasadnicze pytania sytuacji istnienia — przedmiotu egzystencjalizmu a na swój sposób także przedmiotu religii. Symbole te jednak trzeba traktować jako symbole. W rozumieniu Tillicha, fundamentalizm, broniący ich dosłownych interpretacji, nie jest — jak sądzą nieraz jego zwolennicy — „obroną" przekazu chrześcijańskiego, tylko właśnie redukcją jego potężnego języka, języka „z wymiaru w głąb" do poziomu jednowymiarowej i zawsze kwestionowalnej informacji z „wymiaru wszerz". Stanowisko takie prowadzi naturalnie do postulowania demitologizacji w znacznie szerszym zakresie niż to przyjmują dziś katolicy. Sam problem demitologizacji jednakże jest dziś żywy i aktualny i w katolicyzmie, i we wszystkich wyznaniach chrześcijańskich, i to nie tylko w gabinetach specjalistów, lecz też w wielu zwykłych myślach ludzkich. W tym więc sensie poszukiwawcze próby Tillicha mają z pewnością jakieś znaczenie uniwersalne. Są świadectwem „doli chrześcijań-

[12] *Wesen und Wandel des Glaubens*, 1961.

skiej" naszych dni, także dla tych chrześcijan, którzy nie mogą przyjąć wszystkich jego wniosków. Oto główny tok egzystencjalnego wykładu symboli religijnych.

„(Analiza egzystencjalna) zajmuje się tymi uczuciami człowieka, które są wywoływane przez ludzkie istnienie jako takie, a nie przez jakieś bodźce pochodzące z czegoś, co już w ramach tego istnienia spotykamy. Różnica między lękiem a egzystencjalną trwogą jest na przykład taka, że lęk ma jakiś określony przedmiot a trwoga takiego przedmiotu nie ma. Trzeba jednak pójść dalej jeszcze i powiedzieć, że trwoga egzystencjalna jest doświadczeniem bardziej zasadniczym w ludzkiej doli, bo lęk przed czymś określonym jest ostatecznie zakorzeniony w fakcie, że jako istoty skończone jesteśmy podatni na unicestwienie, na zwycięstwo w nas niebytu. W tym sensie trwoga jest podstawą lęku. Ontologicznie jest w stosunku do niego pierwotna, bo jest przejawem samej ludzkiej doli w tym, co jest jej cechą fundamentalną: w jej skończoności".

W dalszym ciągu autor wylicza inne doświadczenia egzystencjalne, to znaczy spowodowane przez samo istnienie jako takie. Będzie to więc na przykład poczucie „wyobcowania", oderwania od czegoś, do czego się najgłębiej należy, i trwałego wewnętrznego skłócenia, będzie to doświadczenie zasadniczego zagrożenia egzystencji, opisywane jako wrażenie zagubienia w świecie, bycia jakby „nie u siebie", będzie to osamotnienie, poczucie winy, opór wobec ryzyka samo-urzeczywistniania się czyli angażowania się w życie, i wątpienie egzystencjalne, dotyczące samego sensu istnienia. Wszystkie te doświadczenia, które są przedmiotem egzystencjalizmu, gdyż stanowią przejawy samej ludzkiej doli, odnajdują się, zdaniem Tillicha, także w symbolach i mitach religijnych. Czytamy:

„Analizy egzystencjalne wyrażają pojęciowo to, co mit religijny mówił zawsze o ludzkiej doli. I dlatego właśnie one czynią zrozumiałą odpowiedź symboliczną dla tej doli, która się kryje w symbolach i mitach skoncentrowanych wokół idei Boga.

Analiza egzystencjalna zajmuje się skończonością człowieka w jej doświadczeniu, które wyraża się w trwodze. Mitycznym symbolem tego doświadczenia jest człowiek jako stworzenie. Człowiek i jego świat są stworzeniami. W każdej religii odnaleźć można jakieś formy tego symbolu. Człowiek nie jest »sam w sobie«. Nie ma tego co ma Bóg i co klasyczna teologia nazywa *aseitas*. Jest mieszanką kontrastujących ze sobą elementów, boskich i demonicznych, duchowych i materialnych, niebieskich i ziemskich, bytu i niebytu. Występuje to i we wschodnich i w zachodnich religiach, choć gdy spytamy o sens tej stworzeniowej egzystencji, stwierdzimy od razu różnice. Odpowiedź, którą daje Wschód jest negatywna i niehistoryczna. Egzystencja stworzeniowa jest czymś, co nie powinno ist-

nieć i z czego chce się być wybawionym. Odpowiedź zachodnia jest pozytywna i historyczna. Egzystencja stworzeniowa powinna istnieć i trzeba być wybawionym nie z niej samej, tylko z jej wewnętrznego skłócenia.

Konsekwencją postawy zachodniej jest to, że stworzenie ma stronę pozytywną. Ta jego strona pozytywna właśnie jest odpowiedzią na pytanie stawiane przez doświadczenie stanu stworzeniowego, stanu skończoności. Wyraża się to w zachodniej symbolice religijnej. Tym, co stanowi jej odpowiedź dla ludzkiej doli, nie jest sama historia o tym, że kiedyś jakiś byt boski czy pół-boski postanowił wyprodukować inne rzeczy. Stworzenie wyraża symbolicznie to, że to co skończone partycypuje w swym własnym, nieskończonym już gruncie. Czy też, mówiąc bardziej egzystencjalnie, symbol stworzenia ukazuje źródło odwagi, afirmującej nasze bycie, przypisującej mu sens i potęgę pomimo obecnego zawsze zagrożenia niebytem. W tej odwadze, odwadze bycia, trwoga stanu stworzenia nie jest usunięta lecz jest w odwagę włączona. Również niepewność egzystencjalna, płynąca z tego, że nie mamy żadnego stałego, ostatecznego już czasu ani stałej przestrzeni, jest w symbolu stworzenia włączona w pewność, która jej nie usuwa lecz daje też bezpieczeństwo partycypacji w samej podstawowej mocy bycia.

(...) W centrum symboliki wielu religii znajdujemy kontrastujące zestawienie upadku i zbawienia. Analiza egzystencjalna może być i tu jakimś kluczem nawet dla tych ludzi, którzy mają wyjątkowo silne opory przeciw symbolom tego właśnie rodzaju.

Istnieje wiele mitów i legend o pokusie. Najgłębsza jest prawdopodobnie opowieść biblijna, w której sytuacją człowieka, symbolizowanego przez Adama i Ewę, jest w sposób bardzo wyraźny sytuacja wyboru pomiędzy pozostaniem w uśpionej niewinności Raju a osiągnięciem samo-urzeczywistnienia w wiedzy, władzy i płci. Człowiek wybiera samo-urzeczywistnienie i wpada w stan wewnętrznego rozdarcia. Mit upadku (którego analogie mamy w większości religii) przedstawia więc, w takim pojmowaniu, bardzo specjalny wypadek przejścia od niewinności, którą jest stan czysto potencjalny, do nieuniknionej winy wszelkiej samo-aktualizacji. I ten wypadek jest autentycznym opisem ludzkiej doli teraz, dziś i zawsze.

Tradycyjnym terminem określającym stan rozdarcia w człowieku jest słowo »grzech«. Termin ten ulegał większym chyba wypaczeniom i w konsekwencji był przedmiotem większych protestów niż jakiekolwiek pojęcie religijne. W świetle analizy egzystencjalnej, grzech jest oderwaniem człowieka od jego »bytu zasadniczego«, oderwaniem, które jest zarazem tragiczną, nieuniknioną

koniecznością i osobistą winą. Niezmiernie wątpliwe określenia »grzech pierworodny« i »grzech dziedziczny« wyrażają właśnie tragiczność i aktualność grzechu, jego element osobisty. Proponowałbym jednak abyśmy porzucili te określenia w ogóle, są już nieuleczalne. Termin »grzech pierworodny« powinien być zastąpiony egzystencjalnymi opisami uniwersalnego i tragicznego charakteru rozdarcia człowieka. Powinien też jednak być interpretowany jako to stadium uniwersalnego rozdarcia, za które, mimo jego nieuniknionego charakteru, jesteśmy odpowiedzialni osobiście, i z którego wynikają konkretne akty skłócania się z sobą, z sensem istnienia. Słowo grzech nie powinno być nigdy używane w liczbie mnogiej, lecz w liczbie pojedynczej, jak u św. Pawła: grzech — siła rozdzierająca.

(...) Symbole takie jak zbawienie, odkupienie, odrodzenie, usprawiedliwienie, czy Zbawiciel, Pośrednik, Mesjasz (...) znane są we wszystkich prawie wielkich religiach, choć opisy sposobów zbawienia są bardzo różne. Również tu pewne klucze daje analiza egzystencjalna. Niektóre z nich zasługują na szczególną uwagę.

Pierwszy wiąże się z refleksją semantyczną, w świetle której zbawienie oznacza scalenie tego co było rozpęknięte. Słowa *salvus* i *saos* znaczą cały i uzdrowiony. Zbawienie jest więc aktem, w którym przezwyciężone jest rozdarcie pomiędzy głęboką istotą człowieka, a jego sytuacją egzystencjalną. Jest religijną odpowiedzią na niezliczone analizy, które reasumuje dobrze tytuł książki Menningera — „Człowiek przeciw sobie".

Drugi klucz pochodzi również z analizy egzystencjalnej, a mianowicie z poglądu, że sytuacja istnienia nie może być przezwyciężona żadną mocą będącą w ramach tej sytuacji. Wyjścia nie ma. *Huis clos,* jak brzmi tytuł sztuki Sartre'a. Po tej linii więc rozumieć trzeba symbole religijne, wskazujące ku mocom zbawicielskim w osobowych czy nieosobowych wcieleniach. Tragiczne zniewolenie istnienia oderwanego rodzi poszukiwanie czegoś, co jest wobec istnienia transcendentne, choć pojawia się wewnątrz niego, tworząc byt nowy. To i to jedynie, nie zaś po prostu jakieś twierdzenie »nie-sensowne« logicznie jest »paradoksem religijnym«.

Trzecim kluczem jest rozumienie pojednania w świetle doświadczeń metodycznej i intuitywno-poetyckiej psychologii. Stanowi go stwierdzenie, że rzeczą najtrudniejszą dla istoty ludzkiej jest przystanie na siebie, i że pierwszym krokiem w procesie uzdrowienia jest w człowieku poczucie, że jest przyjęty i że przeto może przyjąć, zaakceptować sam siebie. Nikt już dziś nie rozumie co to znaczy »usprawiedliwienie przez wiarę«. Ale każdy zrozumie czym jest »przyjęcie samego siebie jako przyjętego«.

Analiza wątpienia egzystencjalnego mówi nieraz o rozpaczy, czyli dosłownie bez-nadziejności. Jej refleksja daje klucz do zaniedbywanej przez długi czas dziedziny symbolizmu religijnego, do symboli nadziei. Większość religii obfituje w mitologiczne, nieraz bardzo fantastyczne obrazy nadziei. Gdy się je bierze dosłownie, w jakimkolwiek sensie, okazują się bladymi choć pięknymi obrazami świata z codziennego doświadczenia. Gdy się je pojmuje jako wysoce symboliczne, są wyrazem przeświadczenia, że w samych rzeczywistościach tego doświadczenia codziennego, mimo ich pozornie bezsensownej przejściowości i pustki, jest jakiś wymiar sensu, wskazujący ku sensowi ostatecznemu i zewnętrznemu wobec nich, w którym jednak współuczestniczą. To jest właśnie klucz do symbolu życia wiecznego. (...) Życie wieczne znaczy, że nasza radość dzisiejsza ma wymiar, który nadaje jej sens poza-czasowy.

(...) W każdej z naszych prób otwarcia jakiegoś symbolu za pomocą analizy egzystencjalnej, otwieramy też, implicite, podstawowy i wszechobejmujący symbol religii, mianowicie symbol Boga. To On jest stworzycielem w stosunku do stworzenia, to On jest tym co wieczne w stosunku do tęsknoty spełnienia ostatecznego. Z rozmaitych punktów wyjścia i po linii rozmaitych kluczy zdążamy więc do symbolu centralnego. Nie zaczynamy od niego nigdy. Jest to wymóg samej metody egzystencjalnej, która jak sądzę jest odpowiednia do religii, religia bowiem dotyczy egzystencjalnej sytuacji człowieka. Trzeba zaczynać od dołu a nie od góry. Trzeba zaczynać od doświadczonej ludzkiej doli i pytań w niej zawartych i stąd dopiero przechodzić do symboli, które pretendują do stanowienia odpowiedzi. Nie można natomiast zaczynać od kwestii Boga, która — gdy się ją dyskutuje w kategoriach Jego istnienia lub nie-istnienia — jest sama w sobie wpadnięciem w najszkodliwszą z dosłownych interpretacji. Metoda posuwania się od dołu do góry doprowadza nas do idei Boga, która nie jest taką interpretacją, a zarazem, właśnie dlatego, że nią nie jest, ustala naprawdę r z e c z y w i s t o ś ć tego co daje odpowiedzi na pytania ludzkiej doli. W świetle tych pytań Bóg jest samą Mocą Bycia, przemagającą niebyt, przezwyciężającą rozdarcie, rodzącą w nas odwagę podejmowania trwogi skończoności, winy, wątpienia. To właśnie doświadczenie wyrażają niezliczone, przeważnie osobowe symbole, opisujące ideę Boga. A symbole nie są znakami. Współuczestniczą w mocy tego co symbolizują"[13].

---

[13] *Existential Analyses and Religious Symbols*, ze zbioru Harold A. Basilius, ed. *Contemporary Problems in Religion*, 1956.

## CZYM MOŻE BYĆ DLA CZŁOWIEKA SŁOWO „BÓG"?

Swój wykład symbolu „Bóg" jako „Samo Bycie", „sama Moc Bycia", „samo Bezwarunkowe" (pojmowane zresztą zawsze w osobowych kategoriach miłości) Tillich rozwijał, uzupełniał i systematyzował w niezliczonych pracach i wykładach. Ponieważ jednak szkice w dziale „Spotkań" są spotkaniami z typami duchowości, a nie przede wszystkim z systemami teoretycznymi, mają pokazać raczej „jak wierzą" inni ludzie niż jakimi sposobami owo wierzenie argumentują, najodpowiedniejszą ilustracją wydaje się tu nie któraś z rozpraw Tillicha, lecz jego kazanie o Bogu. Jest ono zawarte w zbiorze „Wstrząs fundamentów" i nosi tytuł „Głębia istnienia".

„Zastanówmy się nad słowami, które mówi św. Paweł do Koryntian w wersecie »albowiem Duch wszystko wypatruje i głębokie rzeczy boże«. I wybierzmy na temat naszych rozważań jedno słowo »głęboki«. Spójrzmy też jeszcze na werset »Z głębokości wołałem do ciebie, Panie«, z psalmu 130. Rozważmy z niego także jedno słowo: »głębokość«.

Słowa »głęboki« i »głębokość«, czy »głębia« używane są w życiu codziennym, w poezji, w filozofii, w Biblii i w wielu innych religijnych dokumentach, by wyrazić pewną postawę duchową, choć są wzięte z doświadczenia przestrzennego. Głębia jest wymiarem przestrzeni. Lecz jest jednocześnie symbolem jakiejś duchowej jakości. Większość naszych symboli religijnych ma właśnie taki charakter, przypominając nam przez to o naszej skończoności i o naszym zniewoleniu przez to co widzialne. Jesteśmy istotami zmysłowymi i pozostajemy nimi też gdy zajmujemy się sprawami duchowymi. Z drugiej strony jednak jest wielka mądrość w ludzkim języku. Wciela on nieprzeliczone doświadczenia przeszłości i nie jest przypadkiem to, że używamy pewnych widzialnych symboli, a nie używamy innych. Dlatego bywa rzeczą pożyteczną zastanowić się nad przyczynami wyborów, jakie poczyniła zbiorowa świadomość poprzednich pokoleń. Może okazać się dla nas rzeczą nieskończenie ważną przekonanie się, jakie implikacje kryje w sobie użycie właśnie słów »głęboki«, »głębokość«, »głębia« dla wyrażenia życia duchowego. Stanie się to dla nas może bodźcem, by zechcieć dotrzeć do głębi w sobie.

Słowo »głęboki«, w zastosowaniu do dziedziny duchowej, ma dwa znaczenia. Albo jest przeciwieństwem słowa płytki, albo przeciwieństwem słowa wysoki. Prawda jest głęboka a nie płytka. Cierpienie jest głębokością, a nie wysokością. I światło prawdy i mrok cierpienia są głębokie. Jest głębia w Bogu i jest głębia,

z której woła do Boga psalmista. Lecz czemu prawda jest głęboka? Czemu głębokie jest cierpienie? Czemu ten sam przestrzenny symbol jest użyty w obu wypadkach? Spróbujemy rozważyć tu te pytania.

Wszystkie widzialne rzeczy mają powierzchnię. Jest ona tą stroną rzeczy, która ukazuje się nam najpierw. Patrząc na nią wiemy na co wygląda dana rzecz. Lecz gdy postępujemy według tego, na co wyglądają rzeczy i ludzie, doznajemy zawodu. Nasze oczekiwania są sfrustrowane. Staramy się więc przeniknąć pod powierzchnię, by się dowiedzieć, czym rzeczy są naprawdę. Czemu ludzie pytali zawsze o prawdę? Czy nie dlatego, że powierzchnie sprawiały im zawód? I wiedzieli, że prawda, która jest niezawodna, mieszka pod powierzchniami, w głębi? Ludzie przekopywali się więc przez kolejne poziomy, coraz głębiej. To co wydawało się prawdą któregoś dnia, już nazajutrz doświadczane było jako powierzchowne. (...) W ten sposób przebiega zawsze to, co nazywamy »znajomością« drugiego człowieka. I w ten sposób posuwa się naprzód nauka. (...) W świetle jej wielkich i śmiałych wypraw ku głębokim rzeczom świata powinniśmy czasem patrzeć na nas samych, na poglądy, które traktujemy jako coś samo przez się zrozumiałego. Zobaczymy wtedy, ile jest w nich przesądów pochodzących z indywidualnych predylekcji i ze społecznego środowiska. I będziemy wstrząśnięci widząc jak bardzo niewiele w naszym świecie duchowym sięga pod powierzchnie, idąc w głąb, jak bardzo mało ostałoby się w nim w razie poważniejszego ciosu.

Coś straszliwie tragicznego dzieje się więc zawsze w ludzkim życiu duchowym: prawdy, głębokie ongiś i potężne, które najwięksi geniusze odkrywali w męce i trudzie, stają się płytkie i powierzchowne, gdy zaczynają być używane na codzień. Zastanówmy się dlaczego tak się dzieje. Czy nie musi to następować nieuchronnie dlatego, że nigdy nie ma głębokości bez samej drogi w głąb? Prawda bez osobistej drogi do prawdy staje się martwa. Jeśli jest wciąż używana, jest już tylko częścią powierzchni rzeczy.

(...) Czymże jest jednak droga w głąb? Mówi o niej mądrość wszystkich wieków i wszystkich kontynentów. Opisywano ją w najrozmaitszy sposób. Wszyscy jednak: mistycy i kapłani, poeci i filozofowie, prości ludzie i wyrafinowani intelektualiści, którzy znali tę drogę z kontemplacji czy z introspekcji, z modlitwy, z wyznań w konfesjonale, z zewnętrznych i wewnętrznych katastrof osobistych, dają świadectwo temu samemu doświadczeniu. Wszyscy przekonywali się wciąż na nowo, że nie są wcale tym, za co się mieli jeszcze wczoraj. Każdy kolejny stopień w głąb okazywał się wciąż powierzchnią tylko, i tak było zawsze, przez całe życie, póki szli swoją drogą, drogą ku głębokości.

Dzisiaj słynna stała się nowa forma tej metody, tak zwana psychologia głębi. Prowadzi ona z powierzchni naszej samowiedzy na poziomy, gdzie zapisują się rzeczy, o których nasza świadomość nic nie wiedziała. Ukazuje warstwy charakteru sprzeczne ze wszystkim, cośmy o sobie sądzili. Psychologia głębi może pomóc w znalezieniu drogi w głąb, choć nie czyni tego w sposób zupełny, bo nie jest zdolna doprowadzić nas do najgłębszego gruntu naszego bytu i wszechbytu, do głębi ostatecznej, gdzie jest już Samo Życie.

Ta nieskończona, niewyczerpana głębia i Grunt wszelkiego istnienia ma na imię — Bóg. Słowo Bóg oznacza właśnie to — tę głębię. I jeśli słowo to mówi ci niewiele, przetłumacz je. Pomyśl o głębiach własnego »ja«, o źródle swego istnienia, o tym, co jest dla ciebie ostateczną już wielką Sprawą życia, co bierzesz poważnie, bez zastrzeżeń. Może, by to uczynić, musisz najpierw zapomnieć wszystko, czego uczono cię tradycyjnie o Bogu, może trzeba abyś zapomniał nawet samo to słowo. Lecz jeżeli wiesz, że Bóg znaczy głębia, wiesz już o Nim dużo. I już nie możesz nazwać się ateistą czy niewierzącym. Bo gdy zastanowisz się, nie możesz przecie powiedzieć: życie nie ma żadnej głębi, życie jest płytkie, istnienie jest powierzchnią tylko. Ten kto wie o głębi, wie o Bogu.

Zastanawialiśmy się nad głębią świata i nad głębią w nas samych. Ale jesteśmy w tym świecie tylko przez wspólnotę ludzką. I możemy odkrywać swe dusze tylko w zwierciedle, którym są ci co na nas patrzą. Nie ma głębi życia bez głębi życia wspólnego.

(...) Już od paru dziesiątków lat, umysły profetyczne spoglądały w społeczną głębinę. Malarze wyrażali swe przeczucie nadchodzących katastrof rozsadzając na swych obrazach powierzchnie przyrody i człowieka. Poeci wynajdywali dziwaczne, gniewne słowa, aby wyrazić kontrast między tym, co wydaje się że jest, a tym co jest naprawdę. Obok psychologii głębi powstawała socjologia głębi. Dopiero ostatnio jednak, w latach gdy najstraszliwsze w dziejach społeczne trzęsienie ziemi wstrząsnęło ludzkością, oczy całych narodów otwarły się na głębię w nich samych i na prawdę o ich egzystencji historycznej. Nie trzeba jednak, byśmy poprzestawali na osiągniętej teraz głębokości. Musielibyśmy wpaść w rozpacz i pogardę siebie. Raczej zanurzmy się jeszcze głębiej w grunt życia historycznego, w jego ostateczną głębinę.

Ten nieskończony, niewyczerpany Grunt Dziejów nazywa się Bóg. Słowo Bóg znaczy właśnie Grunt Dziejów i ku temu jego znaczeniu wskazują określenia takie jak królestwo boże czy boska opatrzność. A jeśli słowa te mówią ci niewiele, przetłumacz je. Pomyśl o głębi historii, o gruncie i celu życia społecz-

nego, o tym, co bierzesz już bezwarunkowo serio w swym działaniu moralnym i politycznym. Może głębią tę nazwać trzeba nadzieja. Tylko nadzieja. Jeśli bowiem u dna historii widzisz nadzieję, to jesteś już zjednoczony z wielkimi prorokami, którzy umieli zdobyć się na spojrzenie w głąb własnych czasów, i chociaż chcieli nieraz uciec, nie patrzeć więcej, bo groza tego co widzieli przerastała ich siły, to jednak zostawali, patrzyli dalej, jeszcze głębiej, aż tam gdzie już odkrywa się — nadzieję.

Nie wstydzili się jej. I nas także zawstydzać może tylko ta nadzieja, którą znajduje się na powierzchniach, gdzie szaleńcy kultywują swe złudne spekulacje. Ta jednak, która daje męstwo, w głębokości, drżącemu i skruszonemu sercu człowieka, ta nadzieja jest prawdą.

Zbliżamy się tu do drugiego znaczenia, które i w świeckim i w religijnym języku mają słowa »głęboki« i »głębokość«. Głębia cierpienia to jedyne wrota do głębi prawdy. Ten fakt jest oczywisty. Jest wygodnie żyć na powierzchniach, póki te powierzchnie się nie zarysują. Intensywność bólu, jaki sprawia patrzenie w głąb siebie, jest zbyt wielka dla większości spośród nas. Olbrzymi opór, który stawia tu każda istota ludzka, i ogromna ilość pretekstów, wynajdywanych by nie iść głębiej, nie widzieć, to rzeczy powszechnie znane i naturalne.

Jednym z takich pretekstów i to bardzo powierzchownym jest twierdzenie, że rzeczy »głębokie« są czymś zbyt »intelektualnym«, niezrozumiałym dla nie dość wykształconych ludzi. Lecz przecie pierwszą cechą głębokości jest prostota. Jeśli więc mówisz »to dla mnie za głębokie, nie mogę tego pojąć«, oszukujesz sam siebie. Wiesz bowiem dobrze, że to co naprawdę ważne nie jest nigdy za głębokie dla nikogo. Nie dlatego płoszy cię prawda, że jest za głęboka, tylko dlatego, że jest niewygodna. Nie mieszajmy nigdy rzeczy »uczonych« czy »intelektualnych« z głębokimi sprawami życia. Rzeczy »intelektualne« nie są dla nas ważne w sposób ostateczny i wszystko jedno, czy rozumiemy je czy nie. Ale rzeczy głębokie muszą obchodzić nas zawsze, gdyż to, czy jesteśmy przez nie porwani czy nie, jest ważne nieskończenie.

Ci, co pragną uniknąć drogi w głąb, używają też jednak poważniejszej wymówki. Słowo głębia w języku religijnym jest nieraz używane jako nazwa miejsca gdzie się gnieżdżą złe siły, demoniczne moce, śmierć, piekło. Czy więc droga w głąb nie jest czymś wręcz chorobliwym? Czy nie prowadzi tam, gdzie te siły panują?

Jako odpowiedź na to pytanie przytoczę piękny i stary mit. Kiedy dusza opuszcza ciało musi przejść przez wiele stref, w któ-

rych rządzą moce demoniczne. I tylko jeśli zna słowo właściwe i potężne, przechodzi coraz dalej aż do głębi ostatecznej, do Gruntu Boskiego. Otóż tych prób żadna dusza uniknąć nie może. Wystarczy pomyśleć o zmaganiach świętych wszystkich czasów, o walkach proroków, reformatorów, a także wielkich twórców wszelkich dziedzin kultury, aby zdać sobie sprawę z prawdy mitu. Każdy musi stawić czoło głębokim rzeczom życia i niebezpieczeństwo nie jest tu wymówką. Niebezpieczeństwo musi być przezwyciężone znajomością wyzwalającego słowa.

Nie ma wymówki, która pozwoliłaby uniknąć głębi prawdy, do której jedyna droga prowadzi przez głębię cierpienia. I jest to droga zawsze przeciwna tej, która była poprzednio zwykłą drogą naszego życia i myślenia. (...) Dlatego Izajasz wysławia sługę bożego Izraela, w głębokościach jego cierpienia, i dlatego Jezus nazywa błogosławionymi tych, co są w głębi smutku i prześladowań, co cierpią głód i pragnienie.

Tak jak jest z życiem, jest także z naszymi myślami. Każdy ich element wydaje się odwrócony. Religię i chrześcijaństwo oskarżano nieraz za ich charakter irracjonalny i paradoksalny, i rzeczywiście bardzo dużo głupoty, przesądów i fanatyzmu łączyło się z nimi nieraz. Przykazanie, by zapierać się rozumu jest napewno bardziej demoniczne niż boskie, gdyż człowiek przestaje być człowiekiem, gdy przestaje być intelektem. A jednak głębia cierpienia, ofiary, głębia Krzyża musi być udziałem także naszych myśli. Każdy krok w głąb jest w nich odrywaniem się od powierzchni myślenia poprzedniego. Gdy działo się to w ludziach takich jak Paweł, Augustyn czy Luter, natężenie bólu bywało tak krańcowe, że doświadczali go jako śmierci i piekła. I prawdę tę wyrażali w słowach duchowych, które były sprzeczne z wszelkim rozumowaniem powierzchniowym, lecz sharmonizowane z głębią rozumu, głębią boską. Paradoksalny język religii objawia drogę do prawdy jako drogę, która wiedzie w głąb i dlatego wiedzie przez cierpienie i ofiarę. I ten tylko, kto jest gotów iść taką drogą, zdolny jest pojąć paradoksy religii" [14].

## CO TO JEST ŁASKA, NOWY BYT?

Przezwyciężenie siły rozdzierającej, pojednanie życia z życiem, tak widzi Tillich najgłębsze sedno religii. Mądrość języka potocznego jest bardzo bliska jego refleksji. Mówimy „zgoda z sobą", „zgoda z życiem", choć oczywiście nie zawsze to znane doświadczenie wewnętrzne jest określane jako specyficznie religijne, bo

[14] *The Shaking of the Foundations*, 1948.

nasze słowa chrześcijańskie są istotnie „chore", „oddzielone" od swych egzystencjalnych treści, istotnie wymagają „uzdrowienia" byśmy je rozpoznali już nie jako twierdzenia o tym co „powinno" być i co „powinniśmy" uważać za prawdziwe, lecz co najzwyczajniej — jest. Jest znajomą rzeczywistością, która — jak pisze Tillich — nie tworzy dla nas „stosunku powinności", tylko „stosunek uczestnictwa".

Tak właśnie, w kategoriach uczestnictwa w prawdzie Nowego Bytu, widzi Tillich nasz stosunek do Chrystusa, o którym, jak to nieraz podkreśla, Nowy Testament mówi, że jest Prawdą, jest Życiem, a nie że „ma" prawdę. Katolicki teolog, George H. Tavard, w swej książce, która jest głównie prezentacją i krytyką chrystologii Tillicha, tak reasumuje jego poglądy:

„Na pytanie — »a dla was, kim jestem?« Paul Tillich dał swoją odpowiedź. Chrystus jest dla niego odwiecznym bogoczłowieczeństwem, istotą Człowieka objawiającą się, paradoksalnie, w sytuacji istnienia. W ludziach zawsze żyła aspiracja do takiego objawienia, tęsknota do jakiegoś przezwyciężenia dylematu egzystencji, nigdy nie adekwatnej do swego bytu zasadniczego. Wszystkie religie próbowały znaleźć drogę wyjścia z labiryntu ludzkiej doli. Wśród Hebrajczyków ta nadzieja była bardziej realistyczna niż u innych narodów. Nie szukali rozwiązań filozoficznych, akademickich. Mieli wizję, potem nadzieję, w końcu pewność możliwości pojawienia się w czasie i w samej tkance historii transcendentnego wysłannika, w którym ludzkie i boskie będzie już połączone. Niektóre z wyobrażeń tego idealnego wysłannika zbawienia (scalenia) to Mesjasz, Chrystus, Sługa Jehowy, Syn Człowieczy, Syn Boga. Wiara chrześcijańska polega na wierze, że taki wysłannik przyszedł, że wziął udział w historii ludzkiej, w określonym miejscu — w Galilei i Judei — i w określonym czasie, za rządów Poncjusza Piłata, i że Jego ludzkie imię brzmiało Jezus z Nazaretu. W Chrystusa wierzą implicite wszyscy ludzie, wszyscy bowiem są mniej lub bardziej świadomi, że istnienie jest problemem, i wszyscy żywią nadzieję, że jest jakieś jego rozwiązanie. Tylko chrześcijanie jednak wierzą, że Chrystus, wieczne bogoczłowieczeństwo, był w człowieku Jezusie, że Jezus właśnie był objawieniem się Chrystusa". [15]

„Paradoks religijny" w Jezusie, to że sam „Grunt Bycia" przejawił się w Nim w warunkach istnienia, interpretuje Tillich tak:

„Gdy to, co jest poza istotą i istnieniem, bierze udział w istnieniu, nastąpić to może tylko w tej formie, że przezwycięża rozłam

---

[15] George H. Tavard, *Paul Tillich and the Christian Message*, 1962.

między nimi. Przezwyciężenie rozdarcia, stworzenie bytu nowego to jest sposób współudziału Boga w istnieniu. (...) Wynika z tego dalsze twierdzenie teologiczne, mianowicie to, że dzieje święte są powstawaniem Nowego Bytu i że są w ten sposób najgłębszym jądrem historii. (...) Sednem przekazu chrześcijańskiego jest więc to, że byt może osiągnąć uniwersalność w konkrecie i to osiągnięcie oczekiwane było zawsze i jest wciąż oczekiwane w Judaizmie, a w chrześcijaństwie uważane jest za już dokonane. Jego nazwą jest Mesjasz albo Chrystus.

(...) Punktem centralnym w historii i tak samo punktem centralnym w historii świętej jest więc Nowe, i to Nowe polega na tym, że to co jest istotą człowieczeństwa pojawia się w warunkach skłóconej z tą istotą egzystencji i skłócenie przezwycięża. Jezus jest Chrystusem, to znaczy jest Nowym Bytem. Obraz, który odcisnął się w jego zwolennikach (...) jest obrazem takiego realnego, osobistego życia, które czyni nowymi tych co w nim uczestniczą, wciąga ich w strefę Nowego. Jedynym argumentem prawdziwości nowiny Nowego Bytu jest to, że Nowy Byt rzeczywiście czyni człowieka prawdziwym. Tej pewności nie może ani obalić ani potwierdzić krytyka historyczna" [16].

Jezus był Nowym Bytem, przejawieniem się boskości w warunkach konkretnego istnienia w ten sposób, że — jak pisze Tillich w jednym ze swych kazań: „ogołocił się ze wszystkiego co może stawać się stare, z wszelkiej pozycji społecznej czy indywidualnej, z wszelkiej ludzkiej wielkości, potęgi, i siły. W swej śmierci oddał to wszystko bez reszty i objawił w bezwarunkowej kapitulacji siebie jedyną nową rzecz, która jest nowa wiekuiście. To miłość trwa na wieki i to miłość jest mocą nowego w każdym człowieku i w całej historii. Miłość, która trwa utajona w mroku naszych dusz i naszych dziejów" [17].

A w „Nowym Bycie" czytamy: „Nowy Byt określić można także jako byt miłości. Miłość jest parciem ku pojednaniu napowrót tego co jest skłócone. I tak pojęta, jest zjawiskiem ontologicznym, a nie emocjonalnym. Element emocjonalny towarzyszy jej, ale nie jest podstawowy. Tym co podstawowe i co ma korzenie w Samym Byciu jest parcie, pęd czy także wola do zjednoczenia. Nowy Byt, byt miłości jest Prawdą, bo należymy wszyscy do tego samego dna, do Gruntu Bycia, choć proces skłócenia nas rozdziela. Gdy więc łączymy się napowrót, pojednani z innymi ludźmi, z sobą, z Bogiem, nie jest to znalezienie kogoś czy czegoś

[16] *Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*, „Eranos-Jahrbuch", Band XXIII, 1954.

[17] *The Shaking of the Foundations*, 1948.

obcego, tylko odnalezienie się wzajemnie tego, co w najgłębszej strukturze bytu już do siebie nawzajem należy" [18].

Konkretne ludzkie doświadczenie uczestnictwa w Nowym Bycie, „Żywot w Prawdzie", „Życie w Chrystusie" opisuje Tillich jako rzeczywistość trójfazową. Pierwszy krok, to co nazywa „łaską", bo „przychodzi", jest nam dane, a nie powodowane przez nas dowolnie, stanowi właśnie stan „zgody z sobą mimo wszystko", czy jak to często określa po angielsku *accepting of the acceptance*, przyjęcie tego, że się jest przyjętym, takim jakim się jest i mimo to. („Cała religia jest jednym wielkim «MIMO WSZYSTKO»" pisze gdzieś Tillich). Krokiem drugim jest *metanoia*, co oznacza „zmianę kierunku". Czytamy: „chodzi o coś znacznie bardziej zasadniczego niż nastawienie uczuciowe. Często czynnika emocjonalnego w ogóle nie ma i jest nawet bardzo nie wskazane próbować go wywoływać sztucznie w celu »nawrócenia«. *Metanoia* oznacza zasadnicze przestawienie się na to, co stanowi we wszystkim i we wszystkich pierwotną jedność istoty i istnienia, co jest poza skłóceniem esencji z egzystencją i określane bywa jako »dobro« i »prawda« choć nie jest jakąś wartością lecz samym byciem i tylko wtórnie stanowić może wartość dla nas. (...) Taka zmiana kierunku, reorientacja wewnętrzna, jest ustanowieniem na nowo stosunku miłości. Ten stosunek w istocie jest zawsze, lecz potencjalnie tylko, czy, jak to czasem nazywam, jako »uśpiona niewinność«, a nie w rzeczywistości, czyli aktualnie. Taki jest krok drugi" [19].

Krokiem trzecim jest dla Tillicha spełnienie: zagarnięcie w Nowy Byt najgłębszego wnętrza osobowości, wstąpienie człowieka i historii ludzkiej „w inny wymiar, który nazywamy wiecznością, lecz o którym mówić możemy tylko symbolicznie, gdyż musimy mówić tylko czasowo" [20].

Chrześcijaństwo, w opisie myśliciela, który „przełamał zaklęty krąg teologii", jest więc objawieniem w tym sensie między innymi, że jest wykładnią doświadczenia i pytania każdej ludzkiej doli. Dlatego jego treść egzystencjalna jest prawdą powszechną, stanowi rzeczywiste dzieje ludzkie bez względu na to czy człowiek uświadamia sobie te dzieje w kategoriach chrześcijańskiej explicite terminologii. Najlepiej chyba z licznych tekstów Tillicha świadczy o tym opis zdarzenia łaski.

„W łasce coś jest przezwyciężone. Występuje ona »pomimo« czegoś. Mimo oddzielenia, mimo skłócenia. Łaska jest zjednoczeniem z powrotem życia z życiem, jest pojednaniem z po-

[18] *The New Being*, 1955.

[19] *Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*, l. c.

[20] *l. c.*

wrotem naszej jaźni z sobą. Jest przyjęciem tego co było odtrącone. Jest przekształceniem losu w pełne sensu przeznaczenie. Łaska zmienia winę w ufność i odwagę. Jest w tym słowie coś triumfalnego: mimo obfitowania grzechu, łaska o wiele bardziej obfituje.

(...) Czy wiemy jednak co to znaczy być ugodzonym łaską? Bo to nie znaczy wcale, że nagle zaczynamy wierzyć w istnienie Boga, albo w to, że Jezus jest Zbawicielem, albo w to, że Biblia zawiera prawdę. Wierzyć, że coś jest — jest nieomal sprzeczne z samym sensem łaski. Łaska nie znaczy też po prostu, że robimy postępy w naszej moralnej samo-kontroli, w zwalczaniu jakichś określonych wad, czy też w stosunkach z ludźmi i ze społeczeństwem. Postęp moralny może być owocem łaski. Ale nie jest samą łaską i może nawet przeszkodzić nam w jej przyjęciu. Aż nazbyt często zdarza się całkiem pozbawione łaski przyjmowanie doktryn chrześcijańskich, walka — bez łaski — z mechanizmami zła w naszej osobowości. Taki stosunek — poza łaską — do Boga może prowadzić nieuchronnie do pychy albo do rozpaczy. Lepiej byłoby negować Boga i Biblię, niż je przyjmować, ale bez łaski. Wtedy bowiem jest to przyjęcie w stanie skłócenia i prowadzi tylko do jego pogłębienia. Nie możemy przekształcić naszego życia, póki nie dopuścimy by przekształciło je uderzenie łaski.

To się zdarza. Albo się nie zdarza. Z pewnością nie zdarza się gdy próbujemy ściągnąć to siłą, ani też nie zdarza się póki — w swym samozadowoleniu — myślimy, że nie potrzebujemy tego wcale. Łaska uderza w nas, gdy jesteśmy w wielkim smutku albo rozterce. Uderza, kiedy idziemy mroczną, niską doliną życia pustego i bez sensu. Uderza gdy czujemy, że nasze odcięcie jest głębsze niż kiedykolwiek, bo zadaliśmy właśnie gwałt innemu życiu, które kochaliśmy, albo może takiemu, z którym byliśmy skłóceni. Uderza wtedy, gdy odraza do własnego istnienia, zobojętnienie, słabość, wrogość, brak jakiegokolwiek kierunku czy ładu wewnętrznego, stały się nam już nie do zniesienia. Uderza gdy widzimy, rok po roku, że upragniona doskonałość życia nie pojawia się, że te same stare zniewolenia rządzą nami przez dziesiątki lat i gdy wszelką radość, wszelką odwagę dławić zaczyna rozpacz.

Czasem, w takiej chwili, wlewa się w naszą ciemność fala światła i jest tak jakby jakiś głos mówił: jesteś przyjęty. Jesteś przyjęty przez coś co jest większe niż ty i czego imienia nie znasz. Nie pytaj o to imię teraz. Może znajdziesz je kiedyś potem. Nie próbuj nic czynić teraz. Może potem zrobisz dużo. Nie szukaj niczego, nie rób nic, nic nie zamierzaj. Przyjmij tylko, zwyczajnie, to że jesteś przyjęty.

Kiedy zdarza się w was to — to jest łaska. I po takim doświadczeniu możemy wcale nie być lepszymi niż przedtem, nie wierzyć bardziej niż przedtem. Ale przemienione jest wszystko. Bo w tym momencie łaska przezwycięża grzech, przerzuca most pojednania poprzez przepaść naszego oddzielenia. I jest to doświadczenie, w którym nie jest wymagane nic, żadne przesłanki religijne, moralne czy intelektualne, nic prócz — akceptacji.

W jej świetle zaczynamy dostrzegać moc łaski w naszych stosunkach do innych i do samych siebie. Doświadczamy łaski patrzenia szczerze w oczy drugim, łaski cudownej, którą jest pojednanie życia z życiem. Doświadczamy łaski rozumienia słów drugiego człowieka, nie tylko ich dosłownych znaczeń, ale tego, co jest za nimi, nawet jeśli są oschłe czy nieprzyjazne. Bo nawet w takich słowach jest tęsknota do przebicia się poprzez mur oddzielenia. Doświadczamy łaski uzdolnienia do przyjęcia życia drugiego człowieka, nawet kiedy jest nam wrogie, kiedy sprawia nam ból, gdyż poprzez łaskę wiemy, że przynależy do tego samego Gruntu, do którego my też należymy i przez który zostaliśmy przyjęci. Doświadczamy łaski przezwyciężającej separację płci, pokoleń, narodów, ras i nawet tej obcości, która stoi między człowiekiem a przyrodą. Czasem łaska pojawia się właśnie w samych tych podziałach, aby nas pojednać z tym do czego należymy. Bo życie przynależy do życia.

W świetle łaski zaczynamy widzieć jej działanie także w naszym stosunku do nas samych. Doświadczamy chwil zgody na siebie, zgody z sobą, przyjęcia siebie dlatego, że zostaliśmy przyjęci przez to co jest większe od nas. Oby więcej takich chwil było nam dane. Bo one właśnie uczą nas kochać życie, one nas godzą z sobą, nie w przekonaniu o naszej dobroci, nie w samozadowoleniu, tylko w doświadczeniu pewności, że nasze istnienie ma sens ostateczny i wieczny. Nie możemy zmusić siebie do takiej zgody. Nie możemy zmusić nikogo, by się na siebie zgodził. Lecz czasami zdarza się, że jest nam dana moc powiedzenia „tak" sobie, że zstępuje na nas pokój i czyni nas jedną całością, że znika nienawiść i pogarda samego siebie i jaźń nasza jest wreszcie zjednoczona w sobie. Wtedy mówimy, że doznaliśmy łaski.

»Grzech« i »łaska« to obce słowa. Ale nie obce rzeczy. Spotkamy je ilekroć zdecydujemy się spojrzeć w siebie przenikliwymi oczyma i stęsknionym sercem. One właśnie określają nasze życie. Obfitują w nas i we wszystkim co istnieje. Oby łaska więcej obfitowała" [21].

**Anna Morawska**

[21] *The Shaking of the Foundations*, 1948.

KARL RAHNER

# O MOŻLIWOŚCI WIARY DZIŚ

CHCIAŁBYM spróbować powiedzieć coś o tej możliwości. O możliwości wiary w niezgłębioną, niewypowiedzialną tajemnicę, którą nazywamy Bóg. [1] Wiary, że ta tajemnica stała się n a s z ą, stała się bliska nam nieskończenie, w samooddaniu absolutnym, w Jezusie Chrystusie i Jego łasce, tak że jest nasza i bliska, nawet gdy nic się o tym nie wie, nawet gdy zdaje się, że spadamy w otchłań próżni i nicości. I wiary w to również, że prawowitą wspólnotą, która całemu światu i dla jego zbawienia wyznaje szczodrobliwą bliskość Boga w Chrystusie, jest katolicki, apostolski kościół rzymski.

O możliwości takiej wiary dziś i teraz byłoby wiele do powiedzenia. Ja powiedzieć mogę bardzo mało. Muszę więc czynić to w ciągłym lęku, że to wciąż nie to może, co dla jakiegoś indywidualnego czytelnika, dla jego odwagi wiary, byłoby rozstrzygające. Chcę mówić całkiem uczciwie. Mam też szczerą wolę uniknięcia pomieszania trzeźwej uczciwości, która jest tu obowiązkiem, z cyniczną goryczą. Gorycz taka, jak świadczy o tym sumienie, jest bowiem zagrożeniem serca. Grozi zawsze tym, że nie będzie się już umiało rozpoznać całej prawdy, bo jest ona dostępna tylko spokojowi i skromności.

Chcę mówić o wierze w prawdziwym sensie tego słowa. O wierze osobistego wyboru, która jest przekształcającą mocą serca, a nie o wierze konwencji społecznych i przeświadczeń socjologicznych. Aby więc odpowiedzieć na pytanie, jakie widoki na przyszłość ma taka wiara, trzeba najpierw spytać o możliwość samego jej istnienia dzisiaj. Przyszłość bowiem wyrasta z dzisiejszych naszych wyborów, z tego w jaki sposób podejmiemy odpowiedzialność za swe istnienie teraz i dziś.

---

[1] Karl R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, Band. V, *Neuere Schriften*, Benziger Verlag Einsiedeln Zürich Köln. Część I. *Fundamentaltheologisches und Wissenschaftstheoretisches*, Rozdział I „Über die Möglichkeit des Glaubens heute" (1962).

To co chciałbym powiedzieć na ten temat ma być również odczytem akademickim i ten fakt wprawia mnie w pewne zakłopotanie. Nie chcę wygłaszać uczonego wykładu. Chcę spróbować powiedzieć rzeczy najprostsze i jak sądzę najważniejsze. A erudycja nigdy chyba nie okazuje się czymś aż tak drugorzędnym jak w chwilach, gdy trzeba wyjąkać coś najprostszego o Bogu. Dlatego mam nadzieję że będzie mi wybaczone, jeśli te słowa nie będą bardzo przypominały akademickiego wykładu.

Od czegóż zacząć, gdy się chce powiedzieć i udowodnić, że trzeba zdobyć się na odwagę wiary? Musi się wybierać, bo niepodobna powiedzieć wszystkiego, i musi się przeto określić punkt wyjścia w sposób dosyć dowolny.

Zacznę od tego, że sam osobiście jestem człowiekiem wierzącym „od zawsze" i nigdy nie spotkałem powodu, który zmusiłby mnie albo skłonił do niewierzenia. Jestem katolikiem z urodzenia, bo przyszedłem na świat i zostałem ochrzczony w wierzącym środowisku. Mam w Bogu nadzieję, że ta przekazana mi przez tradycję wiara przeszła w mój własny wybór, w wiarę prawdziwą, że jestem dzisiaj katolickim chrześcijaninem w samym dnie mego jestestwa. Jest to jednak ostatecznie wiadome tylko Bogu, jest tajemnicą nierefleksyjnej już głębi mego wnętrza, której nie mogę wyrazić nawet samemu sobie.

Zakładam, że trzeba by mieć powody, aby się zmienić idąc przeciw prawu, zgodnie z którym wstępowało się w życie. Ktoś kto zmieniłby się bez takich powodów, kto nie zamierzałby, początkowo, pozostać wiernym swej danej sytuacji istnienia, temu co w jego osobie duchowej już dokonane, byłby człowiekiem lecącym w próżnię, zdolnym stawać się tylko coraz większą wewnętrzną ruiną. Jeśli człowiek nie ma zrzec się w końcu samego siebie, to co jest mu dane musi być w zasadzie szanowane jako coś, co należy przyjąć i strzec, póki nie ma się dowodów przeciw temu. Żyć i rosnąć można tylko od korzenia, który już żyje i pączkuje, tylko od jakiegoś początku, ogniskującego elementarne zaufanie do istnienia. To, że otrzymany przekaz obdarował kogoś tym co Najwyższe i Święte, że mu otworzył horyzont nieskończoności, że go ugodził wezwaniem absolutnym i wiekuistym, nie stanowi jeszcze samo przez się intelektualnego i dającego się udowodnić uzasadnienia tego przekazu, jako prawdziwego bez zastrzeżeń w oczach krytycznego sumienia i pytającego rozumu. A jednak, poprzez wszystkie zakwestionowania wiary, które — jak sądzę — znałem, jedna rzecz pozostawała zawsze jasna, trzymała mnie, póki ja jej się trzymałem. Było nią przeświadczenie, że nie wolno, by to co odziedziczone i przekazane strawiła pustka codzienności, głuchota duchowa, tępy, nic nie rozświetlający sceptycyzm, że może to ustąpić conajwyżej

wezwaniu potężniejszemu: w większą wolność, w światło bardziej nieubłagane. Wiara odziedziczona była oczywiście zawsze wiarą kwestionowaną i podatną na zakwestionowanie. Lecz — w moim doświadczeniu osobistym — była zawsze jak Ten kto pytał „czy i ty chcesz odejść", i któremu można było powiedzieć tylko: „Panie, do kogóż pójdę?" Doświadczałem jej jako wiary dobrej, potężnej wiary, od której odejść wolno byłoby tylko gdyby udowodnione zostało jej przeciwieństwo.

A więc „aż do udowodnienia przeciwieństwa". Ale dowodu takiego nie przedstawił mi nigdy nikt, ani też nie dało mi go doświadczenie życia. Przyznaję zresztą: musiałby on sięgać bardzo głęboko, obejmować bardzo wiele. Istnieje naturalnie mnóstwo trudności i udręk duchowych i życiowych. Lecz jest także jasne, że trudność, która mogłaby poważnie wejść w grę jako argument przeciw mojej wierze, musiałaby być równie radykalna i o tej samej randze godności, jak to wszystko, co miałaby zachwiać czy zmienić.

To prawda, że w dziedzinach nauk szczegółowych, jak na przykład religioznawstwo, krytyka Biblii czy historia wczesnego chrześcijaństwa, powstają trudności intelektualne, dla których nie znajduję bezpośrednich i pod każdym względem przystających rozwiązań. Lecz są to trudności zbyt właśnie szczegółowe, i w porównaniu z powagą istnienia o zbyt małym ciężarze gatunkowym, by przesądzać na ich podstawie pytania ostateczne, by im pozwolić określać całą niewysłowioną głębię życia. Moja wiara nie zależy od tego, czy została już czy nie została znaleziona najlepsza kościelna i egzegetyczna interpretacja pierwszego rozdziału Księgi *Genesis*, ani od tego, czy ta lub inna decyzja Komisji Biblijnej lub Świętego Oficjum jest czy nie jest ostatnim słowem mądrości. Argumenty tego rodzaju nie wchodzą więc po prostu w grę, są z góry przekreślone.

Są jednak oczywiście też inne rodzaje zakwestionowania wiary i idą one bardziej w głąb. Gdy jednakże stawia im się czoło uczciwie i z pokorą, to właśnie one wydobywają w nas prawdziwe chrześcijaństwo. Godzą nas w samo serce, w sam najgłębszy węzeł istnienia, stawiają go w stan zagrożenia, w stan ostatecznego już zakwestionowania człowieczeństwa w ogóle. Ale właśnie w ten sposób mogą być bólem, w którym się rodzi autentyczne istnienie chrześcijańskie.

Zakwestionowanie samego już istnienia sprawia, że człowiek pozostaje sam, jakby w próżni, jakby zagarnięty w bezkresne spadanie w ciemność, pozostaje wydany tylko swej wolności, a przecież i jej nawet niepewny, jakby w morzu nieprzejrzanego mroku nocy, chwytając się już tylko, jak źdźbeł trawy, wciąż nowych rzeczy przemijalnych, kruchy, bezradny, nawskroś strawiony bólem przy-

padkowości, wciąż na nowo doznający swych uzależnień od czystej biologii, od nacisków społecznych, od pochodzenia (i to w tym nawet, w czym się temu pochodzeniu sprzeciwia...). Człowiek czuje wtedy jak w nim mieszka, jak się lęgnie w samym wnętrzu życia — śmierć, granica ostateczna już, której przekroczyć sam z siebie nie może. Widzi jak gasną i tracą młodzieńczy blask ideały istnienia, jak nadchodzi znużenie inteligentną gadaniną jarmarku życia i nauki, tak — również nauki. Prawdziwym argumentem przeciw chrześcijaństwu staje się doświadczenie życia: to że jest ono doświadczeniem ciemności. Sam stwierdzałem zawsze, że za fachowymi argumentami naukowców przeciw chrześcijaństwu stały niezmiennie jako siła napędowa i aprioryczne rozstrzygnięcia — właśnie doświadczenia istnienia, które niosą ciemność, znużenie i zwątpienie ducha i serca. To one dążą zawsze do zobiektywizowania się, do znalezienia wyrazu w refleksji uczonych, w refleksji nauki, choć refleksje te mogą być też same w sobie bardzo ważne i muszą być — same w sobie — rozpatrywane z całą powagą. Lecz przecież to doświadczenie właśnie jest zarazem argumentem za chrześcijaństwem. Cóż bowiem chrześcijaństwo mówi? Co głosi?

Mimo wszelkich pozorów skomplikowanej dogmatyki i moralistyki, mówi ono właściwie coś bardzo prostego. Że tajemnica pozostaje na wieki tajemnicą i że jako to co nieskończone, niepojęte, niewymowne, jako to co nazywamy Bogiem, udziela się duchowi człowieka, staje mu się darem Bliskości i absolutnego samooddania właśnie wtedy, gdy człowiek doświadcza pustki swej skończoności. Bliskość owa zdarza się nie tylko w tym, co nazywamy łaską, ale też nastąpiła, w historycznej dotykalności, w Tym, który nosi dla nas imię Boga-Człowieka. Oba te sposoby samoudzielenia się boskiego, przez to, że są bezwarunkowe absolutnie i przez identyczność w nich Boga „w sobie" i Boga „dla nas", komunikują nam też i objawiają podwójność stosunku wewnątrzboskiego, czyli to co wyznajemy jako trójosobowość Boga jedynego. Te trzy misteria chrześcijaństwa o charakterze absolutnym — Trójca, Wcielenie, Łaska — stają się doświadczeniem człowieka wtedy, gdy czuje on, że jest wrośnięty nieodwracalnie w otchłań tajemnicy, która uchylona być nie może, i gdy doświadcza tej tajemnicy i przyjmuje ją w głębi świadomości i w konkrecie swej historii (oba te elementy są bowiem konstytutywne dla ludzkiej egzystencji) jako Bliskość dającą pełnię, a nie jako unicestwiający wyrok. To, że ta tajemnica radykalna jest Bliskością a nie oddaleniem, że jest miłością samooddania, a nie jest sądem, który strąca człowieka w przepaść jego nicości, jest trudne do przyjęcia, trudne do uwierzenia. Bywa jak światło, które nam się zdaje jeszcze ciemniejsze niż nasza własna ciemność, i aby na nie przystać, trzeba nieraz dać, a w ja-

kimś sensie nawet zużyć wszystkie siły ducha i serca, naszej wolności, całej naszej egzystencji.

Jakże jednak żyć inaczej? I czyż zresztą w świecie i w człowieku, na zewnątrz i na wewnątrz, nie ma dość światła, miłości, przyjaźni, nadziei, wspaniałości, aby można było powiedzieć, że to wszystko musi się tłumaczyć absolutną miłością i wspaniałością, absolutnym Byciem, a nie może tłumaczyć się nicością, która nic by nie wyjaśniała, bo wszak nie jest nawet do pojęcia, jak istnieć by mogła tak śmiertelna ciemność, taka nicość, jeśli istnieje pełnia nieskończona, choćby jako tajemnica? Czy nie mamy racji trzymając się zawsze światła, choćby nikłego, a nie ciemności, trzymając się błogosławieństwa, a nie otchłannej czeluści istnienia? Jeśli przyjąć byśmy mieli argumenty istnienia przeciw chrześcijaństwu, jakiż zostałby nam jeszcze argument aby — żyć? Podjąć męstwo uczciwości, godność zdecydowania, podjąć absurd istnienia? — Ale czyż można przyjąć to wszystko za wielkie i zobowiązujące i pełne dostojeństwa, nie stwierdzając zarazem, nieświadomie, czy się chce czy nie, że istnieje Dostojeństwo i Wielkość? A jakże mogły by istnieć w otchłani pustki i absurdu? Ten, kto z męską odwagą podejmuje życie, choćby był krótkowzrocznym pozytywistą, poprzestającym na pozór cierpliwie na ubóstwie bliskich planów, już przyjął Boga takim, jak jest On Sam w sobie, takim jak chce On być dla nas w swej wolności i miłości, a więc przyjął Boga wiecznego życia, czyli samoudzielenia się boskości, przez które w najgłębszym wnętrzu człowieka jest już sam Bóg a forma ludzka jest formą samego Boga, który stał się człowiekiem.

Każdy, kto przyjmuje naprawdę samego siebie, przyjmuje więc tym samym tajemnicę, jako nieskończoną pustkę, którą jest człowiek. Przyjmuje bowiem siebie wraz z wielką niewiadomą swych nieobliczalnych przeznaczeń, a więc na ślepo i w milczeniu przyjmuje też Tego, co postanowił napełnić ową nieskończoną pustkę — tajemnicę, zwaną człowiek, nieskończonością pełni: tajemnicą, która nazywa się Bóg. Chrześcijaństwo nie jest niczym innym jak wyraźnym wypowiedzeniem tego, co jest niewyraźnie doświadczane przez człowieka w jego konkretnej egzystencji. Egzystencja ta bowiem, w porządku konkretnym, jest zawsze i realnie czymś więcej niż tylko duchową naturą, jest mianowicie duchem, rozświetlanym od wewnątrz blaskiem niezasłużonej łaski Boga. Kiedy więc człowiek naprawdę i całkowicie przyjmuje siebie, przyjmuje też, choćby w sposób nieuświadomiony i niewypowiedziany, owo światło: wierzy. Jakiż powód miałbym tedy, by nie być chrześcijaninem, skoro chrześcijaństwo jest po prostu wzięciem w posiadanie, w optymizmie absolutnym, tajemnicy człowieka?

Znam tylko jeden powód, który mnie przygniata. Są nim zwąt-

pienia, znużenia, grzechy, których doświadczam w sobie, wykruszanie się istnienia w szarym sceptycyzmie codzienności, nieprowadzącym nawet do protestu przeciw życiu, tanie odczepianie się od milcząco nieustępliwego pytania, którym jesteśmy, nie wytrzymując go ani też nie podejmując, lecz uchodząc przed nim kręto w lichotę powszedniości. Nie chcę przez to zresztą negować faktu, że milcząca, uczciwa cierpliwość w tej powszedniości może też być formą anonimowego chrześcijaństwa, w której niejeden człowiek (gdy nie czyni z niej sceptycznie lub przez upór jakiegoś systemu absolutnego) uchwycić może to chrześcijaństwo autentyczniej niż w jego formach bardziej uzewnętrznionych, a tak często pustych i stanowiących raczej środek ucieczki przed tajemnicą niż wyraz postawy wobec niej. Nie neguję tego. Lecz otchłań w nas samych, której tak czy inaczej doświadczamy wszyscy, mogłaby rzeczywiście naruszyć „optymizm nieskończony", wierzący że człowiek to skończoność obdarzona nieskończonością Boga.

Gdybym jednak miał ustąpić przed tym argumentem, na cóż zamieniłbym chrześcijaństwo? Na pustkę, rozpacz i śmierć. I jakiż powód miałbym, by uważać taką otchłań za bardziej prawdziwą i rzeczywistą niż otchłań Boga? Wiem: jest nieraz łatwiej zgodzić się na spadanie we własną pustkę niż w przepaść świętej tajemnicy. Jest łatwiej, ale nie jest ani mężniej ani prawdziwiej. Prawda ta jednak staje się jasna tylko wtedy, gdy jest już przyjęta i kochana. Jest prawdą, która czyni wolnym i dlatego rozświetla się jedynie w wolności stawiającej z góry wszystko na jedną kartę. Lecz istnieje. Odwoływałem się do niej sam i potwierdziła się. To ona daje mi wszystko, to co ja winienem dawać jej, aby była we mnie mocą i szczęśliwością istnienia, by mnie nie opuszczała. To ona daje mi odwagę wiary, odwagę, bym ją wzywał gdy wszystkie noce i zwątpienia i pustki śmierci wstają, by mnie pochłonąć.

Ale jest jeszcze i to: widzę wokół tysiące i miliony ludzi, widzę całe kultury i całe epoki za sobą i przed sobą, które w sposób uzewnętrzniony nie są chrześcijańskie. Widzę jak nadciąga czas, w którym chrześcijaństwo nie jest już czymś oczywistym w Europie ani na świecie. Widzę to. Lecz w najgłębszym sensie nie może mnie to zaniepokoić. Bo widzę również wszędzie chrześcijaństwo anonimowe, bo w moim własnym chrześcijaństwie explicite nie wyznaję przecie jakiegoś poglądu obok innych poglądów, sprzecznych z nim, lecz widzę w nim jedynie pełne odnalezienie się wszystkiego, co żyje również i może żyć wszędzie poza tym jako prawda i jako miłość. Nie uważam niechrześcijan ani za głupszych ode mnie, ani za ludzi o mniej dobrej woli. Gdybym jednak z powodu wielości światopoglądów popaść miał w pusty i bojaźliwy sceptycyzm, to czy miałbym wtedy większą szansę

osiągnięcia prawdy niż pozostając chrześcijaninem? Nie miałbym takiej szansy. Sceptycyzm i agnostycyzm bowiem są także poglądami wśród wielu innych, a nawet są właściwie najtchórzliwszymi i najuboższymi z nich. Nie da się więc w ten sposób ujść wielości poglądów w świecie. Wstrzymanie się od wyboru jest także wyborem, i to najgorszym.

Po drugie, nie mam najmniejszego powodu, by uważać chrześcijaństwo za jakiś jeden światopogląd obok innych światopoglądów. Zrozumiejmy chrześcijaństwo dokładnie. Porównujmy. Wsłuchajmy się uważnie w to, co naprawdę mówi i usłyszmy jego przekaz wyraźnie lecz wielkodusznym sercem! Wtedy już nie będzie się mogło zdarzyć, byśmy dostrzegali gdziekolwiek coś, co byłoby dobre i prawdziwe, wyzwalające i rozjaśniające istnienie, otwarte na bezkresy boskiej tajemnicy i co istniałoby w jakichś innych światopoglądach, a byłoby nieobecne w chrześcijaństwie. Spotkamy wprawdzie może poza nim coś co poruszy nas, pobudzi, rozszerzy duchowe horyzonty, wzbogaci i oświeci. Ale będzie to albo coś przemijalnego, co nie daje odpowiedzi ani rozwiązań pytaniu ostatecznemu, w obliczu śmierci, i co zresztą może znaleźć swe miejsce w rozległych chrześcijańskich horyzontach (choćby nie było dotąd faktycznie kultywowane przez chrześcijan), albo też coś co rozpoznamy jako aspekt autentycznego chrześcijaństwa jeśli tylko patrzeć zechcemy uważniej, śmielej, wnikliwiej. Zauważymy przy tym może, że jakaś pełna, skończona synteza spotykanych wiadomości i doświadczeń, prawd sztuki, filozofii, poezji, z naszym pojęciowo uświadomionym chrześcijaństwem — nigdy nam się nie udaje. Lecz nie znajdziemy też nigdy ostatecznej i niemożliwej do przezwyciężenia sprzeczności między tym wszystkim a chrześcijaństwem autentycznym. I to wystarczy. Gdyż w tym sensie właśnie mamy być chrześcijanami i „poganami" jednocześnie: byłoby postawą bardzo nie-katolicką uznawać tylko jedno źródło wiedzy i doświadczenia, podczas gdy chrześcijaństwo katolickie uczy się przecież właśnie prawdziwego pluralizmu, który nigdy nie może być do końca przezwyciężony przez człowieka i winien być oddany w ręce Boga. Synteza wielości w istnieniu ludzkim pozostaje nigdy niedokończonym zadaniem tego istnienia. Mamy więc prawo i obowiązek być posłusznymi chrześcijaństwu jako uniwersalnemu przekazowi prawdy, którego nic zacieśnić nie może, i który mówi „nie" jedynie negacjom zawartym w innych światopoglądach, ale nigdy ich prawdziwym „tak".

Słuchajmy chrześcijaństwa jako posłannictwa uniwersalnego, które wszystko inne „wznosi wzwyż" by zachować, jako posłannictwa, które nie zabrania niczego prócz zamknięcia się człowieka we własnej skończoności, niczego prócz niewiary, że człowiek jest

obdarzony nieskończonością absolutnego Boga, że finitum capax infiniti est.

Wiem naturalnie, że ta wieść nieskończoności, prawdy i wolności, którą jest chrześcijaństwo, wykładana jest przez jego rabinów i uczonych w piśmie, o tchórzliwych sercach, jak teoria, którą rozważać trzeba w żmudnych dysputach, jako jedną obok wielu innych, i która zatraca się wreszcie w nieskończonych utarczkach słów, by się stać tylko dialektyczną antytezą innego poglądu czy doświadczenia. Nie dajmy się jednak zachwiać nędzy teologii! Chrześcijaństwo ma horyzonty nieskończone. Mówi najmniej ze wszystkich religii o pojedynczych szczegółach, i mówi Jedno tylko, lecz z całą olśniewającą świetnością prawdy i radykalną odwagą istnienia, którą sam Bóg tylko może dać. Mówi tylko Jedno: że pełnia absolutna, niepojęta i bezimienna, nieskończona i niewysłowiona, stała się jako taka i bez ujęcia niczego wewnętrzną glorią stworzenia, i stworzenie to ma ją tylko — przyjąć. Dlatego właśnie chrześcijanie nie uważają niechrześcijan za ludzi, którzy przyjęli błąd za prawdę, bo byli głupsi, czy gorsi czy nieszczęśliwsi, lecz za tych, którzy, mocą powszechnej, boskiej woli zbawienia są już w głębi swego wnętrza, lub mogą być ułaskawieni łaską, których łaska ta już w głębi ducha pyta czy chcą przyjąć Boga, i którzy tylko nie uświadomili sobie jeszcze refleksyjnie tego, że już są powołani przez Boga wiekuistego trynitarnego żywota. Gdy to raz wiemy i gdy już usłyszeliśmy w ludzkim słowie kościelnego objawienia wieść o tym czym jesteśmy, i my i oni, to jest to łaska i straszliwa dla nas odpowiedzialność za to, byśmy stali się wreszcie, prawdziwie i dobrowolnie, tym czym oni są już z konieczności: byśmy się stali „poszukiwanymi przez Boga". Choć nie jest to naturalnie powód, by nie być już w sposób bardziej uzewnętrzniony chrześcijaninem oficjalnym, dlatego że inni są najpierw chrześcijanami anonimowymi, jako dopiero zapytywani, a jeszcze nie w uświadomionym pojęciowo, wyraźnym wyznaniu.

To oczywiście prawda: nie da się udowodnić a priori, że radykalne samo-zaangażowanie się Boga w świecie i idea Boga-człowieka (która daje się z takiego zaangażowania wyprowadzić jako hipotetyczne choćby przedłużenie istoty człowieka, będącej pustym otwarciem na nieskończoność boską) urzeczywistniły się właśnie w Jezusie z Nazaretu, za czasów Cezara Augusta i Poncjusza Piłata, właśnie tam i właśnie wtedy. Ten (można by nawet powiedzieć — „ten jedyny") konkret i aposterioryzm historyczny jest swoisty dla chrześcijaństwa. Mnie jednakże, już z góry i przed wszelkimi aposteriorycznymi dowodami samookreśleń Jezusa z Nazaretu i ich cudownych potwierdzeń, łatwo jest wierzyć w Jezusa-

-Syna Boga. (Jeśli oczywiście można nazwać „łatwą” rzecz najbardziej niesłychaną. Miłość jest najtrudniejsza. A jednak, kiedy już jest — wydaje się łatwa). Czemu łatwo mi w Niego wierzyć? Po pierwsze doktryna o unii hipostatycznej, rozumiana w sposób naprawdę katolicki, to znaczy chalcedoński, nie ma w sobie absolutnie nic z mitologii. Nie jest wszak mitologią twierdzenie, że w absolutnej transcendencji ducha dana mi jest nieskończoność Boga, i że taka Jego obecność jest prawdziwsza, realniejsza niż wszelka rzeczywistość skończono-rzeczowa. Coś jest prawdziwe bowiem w tej mierze, w jakiej jest prawdziwe w sobie i w absolutnej nieskończoności bytu. Lecz wobec tego nie jest też mitologią, gdy powiem: w pewnym określonym człowieku, który był człowiekiem w pełnym znaczeniu tego słowa, z ludzką świadomością, wolnością, historycznością, z ludzkim uwielbieniem Boga, posłuszeństwem i męką śmierci, samotranscendencja, która w nas jest zasadniczo zawsze dopiero w początkach, w trakcie stawania się, osiągnęła punkt najwyższy i nieprześcigniony, tak że samoudzielenie się Boga duchowości stworzenia nastąpiło w sposób jedyny i nieprześcigniony. I nie jest też mitologią zdanie: jest człowiek, którego istnienie pozwala mi zdobyć się na odwagę wiary, że Bóg przyobiecał mi siebie nieodwołalnie i ostatecznie. Na tym człowieku bowiem potwierdziła się ta obietnica Boga dla wszelkiego duchowego stworzenia i jej przyjęcie przez stworzenie. Potwierdziła się tak wyraźnie, czytelnie i nieodwołalnie, że stała mi się na zawsze wiarygodna. Gdy się jednak te właśnie zdania rozumie naprawdę, w całej ich ontologicznej powadze, to wypowiadając je wyznaje się unię hipostatyczną, i to pojętą jako urzeczywistnienie (jedyne, niepowtarzalne i będące czynem Boga) tego co oznacza w ogóle człowieczeństwo. Nie znika przez to tajemnica i wolność Boga w dziele unii hipostatycznej, lecz znika wszelki posmak mitologii i wrażenie, że mamy do czynienia z jakąś analogią podań greckich czy innych, z jakimś antropomorfizmem, według którego nieskończony, niepojęty Bóg miałby posłużyć się „liberią ludzką” po to, by niejako „za drugim zamachem” osiągnąć jeszcze to, co się Mu — regentowi świata — nie udało przy dziele stworzenia.

Po drugie, pamiętać trzeba zawsze, że w oczach prawdziwie chrześcijańskiej nauki o stosunku świata do Boga, niezależność stworzenia rośnie w stosunku wprost a nie odwrotnie proporcjonalnym do jego zależności od Boga i przynależności do Niego. Także więc Jezus, właśnie dlatego, że Jego ludzka rzeczywistość przyjęta była w sposób całkowity i przynależna do odwiecznego Logosa, jest najprawdziwszym i najsamodzielniejszym z ludzi, jest Tym, który zstąpił najgłębiej w otchłanie człowieczeństwa, najprawdziwiej

umierał i pozostał człowiekiem w najbardziej zasadniczym sensie. Otóż jeśli, jak to już było powiedziane, prawdą jest, że istnieje idea bogoczłowieczeństwa, dana już z samą istotą człowieka i jego samotranscendencją (choć może faktycznie skrystalizowana w czasie dopiero po doświadczeniu Wcielenia), jeśli człowiek najlepiej rozumie sam siebie, gdy się widzi jako możliwą autoekspresję Boga, to nie jest wcale trudno uznać właśnie w Jezusie urzeczywistnienie tej możliwości. Czyż jest bowiem gdziekolwiek człowiek o jaśniej uchwytnym obliczu, który by twierdził, że to urzeczywistnienie nastąpiło w nim? Gdzież, oprócz właśnie Jezusa biblijnego, jest człowiek, którego życie i śmierć, a powiedzmy także — zmartwychwstanie, oraz którego ukochanie przez tak nieprzeliczone rzesze ludzkie dawałyby duchowe uzasadnienie tak odważnego roszczenia? Jeśli w swej świadomości siebie jestem partnerem w bezwarunkowym wzajemnym stosunku samo-zaangażowania Boga i duchowego stworzenia, to czemuż nie miałbym uznać (gdy nic właściwie nie przemawia przeciw temu a wszystko za tym), że to partnerstwo obustronnego samozaangażowania jest w Jezusie już od początku radykalne? Tak zupełnie, że strona ludzka należy w Jego wypadku do Boga już nie tylko jako do stwórcy, stojącego zdala, lecz też jako do Tego, który przez nią Sam siebie wypowiada, i że odpowiedź człowieka Bogu staje się wobec tego samym Słowem Boga i stanowi tym samym najbardziej samodzielną odpowiedź człowieka jako stworzenia?

Gdzież poza Jezusem znalazłbym odwagę wiary, którą mieć chcę, którą mieć muszę, bo wszak tryska wprost z samej głębi doświadczenia transcendencji, spełnionego łaską Boga? Jeśli (by użyć terminologii Teilharda de Chardin) musi istnieć jakiś punkt Omega, w którym zbiegają się wszystkie dzieje świata, i jeśli — już na podstawie błogosławionej Bliskości Boga — wolno mi oczekiwać, że istnieje rzeczywiście i że w każdym razie, nie jest, szaleństwem pytać i badać czy już nie wstąpił w historię, to czyż musi wydawać mi się takim absurdem znalezienie go w Jezusie z Nazaretu? W Tym, który jeszcze w samej chwili śmierci składał duszę w ręce Ojca, w Tym, który przekonywał właśnie dlatego, że nie potrzebował dyskutować mądrych problemów światopoglądowych, który z ostrością ostateczną wiedział o tajemnicy jako o tajemnicy, o okrucieństwie Prawa, o śmierci człowieka, o otchłani jego winy, a przecież nazwał tę tajemnicę Ojcem, a nas — braćmi. I który prosto, zwyczajnie wiedział o sobie, że jest Synem, a o swej śmierci, że stanowi pojednanie świata.

Nikt nie może być zmuszony dyskusjami do uwierzenia w Jezusa z Nazaretu jako w absolutną obecność Boga. Wiara taka jest wiarą wolną już dlatego, że jest wierzeniem w coś historycznego,

w coś przypadkowego. Kto jednak wierzy w powagę i prawdziwość egzystencjalną idei dopiero gdy mają one ciało i krew, temu łatwiej jest wierzyć w ideę bogoczłowieczeństwa wierząc w Jezusa z Nazaretu, znajdując w ciele to, co jest najszczęśliwszym pojęciowym zarysem najwyższej z ludzkich możliwości. Możliwości, która jedynie pozwala wiedzieć czym właściwie i ostatecznie już jest człowiek.

Jedno jeszcze powiedzieć trzeba o idei bogoczłowieczeństwa i o aspekcie faktograficznym Jezusa jako prawdziwego bogoczłowieka. Z jednej strony, będąc w swej osobie i jako osoba obietnicą Boga dla świata i przyjęciem świata przez Boga w Niego samego, Jezus jest zdarzeniem niepowtarzalnym, ostatecznym, eschatologicznym. Nie może (gdyż w przeciwnym razie Jezus nie byłby już Bogoczłowiekiem) zaistnieć już po Nim żaden prorok, żadne doświadczenie religijne, które by Go przewyższało, nie może się zdarzyć nic nowego i lepszego co — zastępując stare — mogłoby wejść w miejsce tego, co było dotychczas. Jakże byłoby to możliwe? Istnieją przecie dwa tylko nieprzewyższone słowa i rzeczywistości, oraz ich zbieżności: człowiek jako nieskończone pytanie oraz nieskończona tajemnica jako odpowiedź nieskończona i absolutna, choć pozostająca tajemnicą. Istnieje tylko człowiek i Bóg. I dlatego Bogoczłowiek jest nieprześcigniony. Żaden nowy prorok nie może dodać tu nic więcej, może tylko co najwyżej pozostawać poniżej odpowiedzi, którą jest Bogoczłowiek, lub odpowiedź tę kopiować. Lecz przez tę nieprześcignioną formułę świata, jego sensu i jego zadania, świat doszedł tylko do swego właściwego sensu (także w historycznym, stwierdzalnym znaczeniu), ale nie do swego końca. Nie jest tak, by nie mogło już być żadnej historii w dziedzinie tego, co jest w nim godne, rozumne i warte zrobienia. Przeciwnie, teraz dopiero historia (która ma przecie dziać się w wolności i wiedzy) przyjęła swą właściwą zasadę, znalazła centrum Nadchodzenia i rozpoznała swe nieskończone przeznaczenie jako dane jej już wewnętrznie na własność. I dlatego historia zaczęła się naprawdę dopiero po Wcieleniu. Ryzykowna, nieobliczalna (nawet w sensie swego końca nieobliczalna) przygoda, świadoma już jednak, że jest spowita miłością Boga. Historia, która już przerosła wszystkie własne sądy, która waży się dziś na tak zwycięską, tak wspaniałą wizję siebie, mimo wszystkich straszliwości, które już się w niej stały i jeszcze się staną, a być może spiętrzą się nawet apokaliptycznie. I punktem wyjścia tej niesionej przez Boga-człowieka i związanej z Nim jako z Pośrednikiem Doskonałym historii jest absolutna Bliskość wszystkich ocalonych duchów do Boga, ta sama w swojej istocie jak ta, która tworzy przebóstwienie Boga-człowieka w Jego ludzkiej rzeczywistości. Jest

więc wyraźne to, że celem i sensem bogoczłowieczej jedności jest bezpośredni udział w Bogu wszelkiego stworzenia w ogóle, że my wszyscy także, w sposób całkiem prawdziwy, zamierzeni jesteśmy już z góry jako bracia Boga-człowieka i że jednorazową Bliskość Boga i człowieka w Bogu-człowieku rozumieć należy przede wszystkim jako potwierdzenie tej Bliskości i jej całkowicie już urzeczywistnioną obietnicę, nie zaś jako „nie" powiedziane wszystkim innym duchom stworzonym i ich dążeniu do zbliżenia się ku tajemnicy absolutnej. Można więc mówić też o prawdziwym bogoczłowieczeństwie ludzkości jako całości.

Przejdźmy teraz do innego jeszcze zahamowania i zagrożenia wiary. Prócz przepastnej goryczy istnienia i prócz wielości światopoglądów, wiarę tę hamuje i zagraża jej sama wspólnota wierzących: Kościół. Oczywiście, nawet w oczach nieuprzedzonego obserwatora historii, jest on Kościołem świętym, jest znakiem wyniesionym ponad narody przez swe nieprzezwyciężone owocowanie wszelką świętością i stanowi w sobie świadectwo tego, że jest dziełem Boga.

Lecz Kościół jest też grzesznym kościołem grzeszników, gdyż my, jego członkowie jesteśmy grzesznikami. I ta grzeszność Kościoła nie oznacza tylko sumy prywatnych jakby niedostatków jego członków, łącznie z tymi co dzierżą w nim najwyższe, święte urzędy. Grzeszność, niedostatki ludzi odbijają się też na całym postępowaniu, które w porządku ludzkiego doświadczenia musi być nazwane postępowaniem Kościoła. Grzeszne człowieczeństwo, więc niedoskonałość, skończoność, krótkowzroczność, nie nadążanie za wezwaniami czasu i brak zrozumienia dla jego potrzeb, zadań, tendencji na przyszłość, wszystkie te właściwości ludzkie są też właściwościami ludzi piastujących kościelne urzędy i wszystkich członków Kościoła, i znajdują wyraz, gdyż Bóg to dopuszcza, w tym, czym ten Kościół jest i co robi. Byłoby to obłędnym wprost zaślepieniem, pychą klerykalną, egoizmem grupowym i kultem jednostki niegodnym wspólnoty Jezusowej, która ma być wspólnotą pokornego serca, gdybyśmy chcieli przeczyć temu, czy tuszować to lub bagatelizować, lub wreszcie sądzić, że jest to obciążenie Kościoła dawnych czasów, które dziś zostało mu już odjęte. Nie, Kościół jest i pozostaje kościołem nędznych grzeszników, jest Kościołem, który nieraz nie ma nawet odwagi dostrzec, że przyszłość jest boska tak jak boska była przeszłość, którą przeżył. Jest Kościołem, który często przeszłość tę gloryfikuje, a na teraźniejszość, ponieważ to nie on ją zrobił, patrzy krzywo i potępia ją aż nazbyt łatwo.

Jest Kościołem, który w kwestiach nauki nie tylko posuwa się naprzód pomału, bacząc na czystość i integralność wiary, lecz często czeka o wiele za długo, lub nawet, jak w dziewiętnastym i dwudziestym wieku, o wiele za pochopnie mówi „nie" tam, gdzie powinien dawno już powiedzieć „tak", z niuansami, z zastrzeżeniami może, lecz przecie — „tak".

Kościół często zanadto trzymał stronę możnych i był zbyt rzadko rzecznikiem ubogich, jego krytyka władców tego świata była wypowiadana zbyt cicho, tak że wyglądało jakby chciał sobie tylko zapewnić jakieś alibi, a nie naprawdę wejść z nimi w konflikt. Często staje bardziej po stronie biurokratycznego aparatu kościelnego niż po stronie swego ducha i jego porywów, często woli spokój niż burzę, to co zdawna wypróbowane niż śmiałą nowość. Nieraz już krzywdził za pośrednictwem swych urzędowych rzeczników świętych, myślicieli, ludzi, którzy stawiali bolesne pytania, własnych teologów, pragnących tylko służyć bezinteresownie. Często dławił własną opinię publiczną, choć (jak to stwierdził Pius XII) jest ona nieodzowna dla jego dobra, często słuszne tradycje dobrego, wyważonego wykładu identyfikowane bywały z jałową przeciętnością miernej teologii i miernej filozofii.

Wobec ludzi z zewnątrz, wobec prawosławnych i protestantów, Kościół zbyt często występował w roli rzucającego anatemy sędziego, a nie kochającej matki, która pokornie i bez targów idzie naprzeciw swemu dziecku aż do ostatnich granic możliwości. Często nie rozpoznawał swego własnego ducha, gdy duch ten — jak to mu jest właściwe — tchnął kędy chciał, nieraz wąskimi uliczkami historii świata, a nie tylko przez budowle kościelne. Kościół dawał się nieraz wmanewrować przez herezje i inne dążenia przeciwne jego własnej istocie i pełni jego prawdy (także gdy nie zaprzeczały jej wprost) w tę samą jednostronność, która cechowała przeciwnika, i prezentował swą naukę nie jako „tak" o szerszych horyzontach, zwrócone do właściwej i ukrytej myśli w herezji, tylko jak rzucane jej bezpardonowe, nagie „nie" dialektyczne.

Bardzo często, według wszelkich ludzkich miar, zdarzało się Kościołowi przeoczyć momenty kluczowe dla jego zadania, lub dostrzegać je dopiero gdy chwila-wezwanie, *kairos*, już przeminęła. Nierzadko, sądząc, że reprezentuje królewską niezłomność prawa Boga (co jest oczywiście jego świętym obowiązkiem), grał w rzeczywistości rolę zrzędnej, drobnomieszczańskiej guwernantki, usiłując, w ciasnocie serca i przeciętności wyobrażeń o życiu, reglamentować rzeczywistość według wzoru z konfesjonału, akurat odpowiedniego dla małomiasteczkowej panienki z „dobrze ułożonego" dziewiętnastego wieku. Nieraz pytał zbyt często o ład

i nieskazitelność obyczajowości, zamiast żądać męstwa ducha, kochającego serca, odważnego życia. Do wielu umysłowości nie umiał wcale zwrócić się z zaufaniem, tak jakby po przeciwnej mu stronie istniała tylko wina i nieodwracalny fatalizm.

Wszystko to jest prawda. I to wszystko jest zakwestionowaniem wiary, jest ciężarem, który dla poszczególnych jednostek stać się może nieomal ponad siły.

Lecz czyż przede wszystkim my sami nie należymy też do ciężaru, który przygniata nas i zagraża naszej wierze? Czyż i my nie jesteśmy grzesznikami? Czy nie współtworzymy sami ponurej, uprzykrzonej zgrai, której przeciętność, tchórzliwość i egoizm przesłaniają w Kościele światło Ewangelii? Czy rzeczywiście mamy prawo być pierwszymi, którzy rzucą kamień na grzesznicę, na oskarżoną, która stoi przed Panem i nazywa się Kościół? Czy też raczej jesteśmy współoskarżeni, wydani z nim i w nim sądowi miłosierdzia?

I po drugie: wiemy, że rzeczywistość i prawda dokonywać się mogą tylko na ziemi, tylko w ciele, tylko w historii, wiemy dziś, lepiej niż kiedykolwiek, że człowiek znajduje siebie tylko w namacalnej, stawiającej mu jednoznacznie żądania wspólnocie, i wszelkie rodzaje solipsyzmów, wszelka ochrona drogocennej, samo-formującej się indywidualności jest ideałem przeżytym, który zresztą był fikcją zawsze. A gdy wie się te dwie rzeczy, pozostaje dla człowieka dzisiejszego jedna tylko droga: podjąć i udźwignąć ciężar wspólnoty uznając ją za jedyną autentyczną drogę do wolności osoby i wolności prawdy. I w takim razie, Kościół grzeszników, który może pozostać dla kogoś ciężkim brzemieniem zawsze, nie jest już przecie udręką, zdolną unicestwić odwagę wiary.

I wreszcie: chcemy szukać Boga w samym konkrecie egzystencji, musimy przyjmować Ciało Pana, chrzest Jego śmierci, pragniemy włączyć się w dzieje ludzi świętych i wielkich, którzy kochali Kościół i dochowali mu wierności. A to wszystko możliwe jest tylko, gdy żyje się w Kościele, dzieląc też właśnie jego ciężar, który jest naszym własnym. Dopóki spełnia się w Kościele sakrament Ducha i Ciała Pana, wszelkie w nim niedostatki ludzkie są jedynie ustępującym cieniem, który może zatrważać, lecz nie zabija. Nasza miłość, posłuszeństwo i milczenie, lecz także nasza odwaga, która, jak Paweł w obliczu Piotra, nie waha się wyznawać przed przedstawicielami kościelnych urzędów prawdziwego Kościoła i jego ducha miłości i wolności, to rzeczy świętsze i dlatego też potężniejsze w Kościele niż wszelka jego przeciętność, wszelki skostniały tradycjonalizm, niezdolny wierzyć, że nasz Bóg jest naprawdę wiekuistym Bogiem całej przyszłości.

Konkret Kościoła może zakwestionować naszą wiarę, może ją zmusić do dojrzałości, lecz nie może stać się powodem jej śmierci. Chyba że dopuściliśmy, już przedtem, w naszym sercu do jej obumierania.

Trudno jest wyrokować o własnych czasach. Wydaje mi się jednak, że dla umysłów młodych nie są to czasy łatwe. Jedno jest bowiem szczególnie dzisiaj trudne, a zarazem konieczne: odróżnienie właściwego chrześcijaństwa, właściwej wiary w Jezusa Chrystusa od tego wszystkiego, co stanowić może dziedzinę dużych różnic poglądów i ciężkich nieraz, zaciekłych, tragicznych nawet walk. Od spraw nauki, kultury, nowych form ziemskiego bytowania, spraw posłannictwa Europy, czy miejsca Niemiec w nadchodzącej, jednej już historii świata. Nie chcę przez to oczywiście powiedzieć, że nie ma między tymi rzeczywistościami nic wspólnego. Przeciwnie, są one powiązane, choćby dlatego, że każdy z nas będzie odpowiadał: przed sądem wieczności za to, jak wypełnił swe bardzo ziemskie zadania i powołanie, a przede wszystkim już człowiek świecki wtedy tylko jest dobrym chrześcijaninem, gdy kocha świat, ludzi i historię, a w jej głosie słyszy głos Boga, stworzyciela nieba i ziemi. Chociaż jednak nauka chrześcijaństwa obejmuje też porządek ziemski i narodowy, społeczny i historyczny, to prawdą jest i to również, że z s a m e g o jego przekazu nie można, i to z zasady, wydedukować w sposób jednoznaczny konkretnych form, jakie przyjąć ma przyszłość w ziemskich dziedzinach. A z tego z kolei wynika, że chrześcijanie mogą różnić się, bardzo nawet głęboko różnić się między sobą co do spraw ziemskich, jak na przykład formy stosunków politycznych, społecznych czy państwowych, jak dawkowanie wolności i porządkujących ograniczeń, jak konkretne formy tolerancji czy kierunki rozwoju historycznego jakiegoś kraju, jak analiza współczesnej sytuacji i wnioski z tej analizy. Chrześcijanie mogą być tu bardzo niezgodni w poglądach i jedyne co im wtedy pozostaje to chyba walczyć ze sobą uprawnioną bronią, którą sam Bóg dał duchowi ludzkiemu. To najzwyczajniej nieprawda, że my, chrześcijanie i katolicy, musimy być zgodni zawsze i we wszystkim, że nie możemy inaczej, że Kościół oficjalny ma narzucać nam w każdej rzeczy obowiązujące normy. Kościół, w osobach swych konkretnych przedstawicieli, bywa istotnie krótkowzroczny, i może dopuszczać się przekraczania granic pod tym względem w sposób nieusprawiedliwiony przez prawdziwe normy chrześcijańskie i oskarżany potem przez sąd historii. Ponieważ fakty takie są możliwe zawsze i wszędzie, ponieważ grzeszność i skończoność członków Kościoła pozwala, a nawet każe, liczyć się z nimi w każdym czasie i w każdej sytuacji, nie będą one, jak

sądzę, oszczędzone także młodzieży dzisiejszej. Właśnie dlatego jednak jej zadaniem jest podjęcie i znoszenie tego rodzaju konfliktów cierpliwie i lojalnie, z jasną trzeźwością sądów, z miłością do Kościoła i do ludzi Kościoła, także wtedy, gdy w wielu rzeczach nie jest z nimi zgodna.

Inne zadania ludzi młodych też nie są łatwe. Muszą czynić wysiłki, by nie tracić z oczu królestwa Boga w swej tak żarliwej dziś trosce o ziemskie cele. Muszą wiedzieć, że nie drogą zaparcia się przeszłości zdobywa się prawdziwą przyszłość, że Zachód, także dziś jeszcze, ma w świecie do spełnienia misję ziemską i chrześcijańską, która polega na przeniesieniu tego co prawdziwe, choć stare, na drogę ku lepszej, wspanialszej, bardziej wolnej przyszłości. Muszą zrozumieć, że ten tylko jest prawdziwie wierny przeszłości, kto się stara zdobyć dla niej przyszłość, że ten tylko jest w szlachetnym znaczeniu konserwatystą, kto wychodzi zdecydowanie naprzeciw czasom nowym. Młodzi ludzie muszą umieć oprzeć się goryczy i zniechęceniu. Muszą nauczyć się łączyć wolność dzieci bożych i odpowiedzialność wobec własnego sumienia, zadań, powołania, z posłuszeństwem i z cierpliwością, która potrafi czekać aż owoce nowego czasu dojrzeją także w Kościele. Muszą zdać sobie sprawę, że ziarno musi obumrzeć, by przynieść owoc, i zdobyć się na dość odwagi, by niesłuszność zwalczać — miłością. Ten, kto tak pojmuje swą osobistą misję w Kościele i dla przyszłości Kościoła, zdoła udźwignąć jego postać historyczną i nie stanie się już ona zakwestionowaniem wiary niemożliwym do przezwyciężenia. Może się zdarzyć, że dla kogoś Kościół oficjalny przedstawia dylemat, którego jedną alternatywą będzie popadnięcie w niewiarę, a drugą tak wielki wzrost wewnętrzny, by być już zdolnym praktykować w milczeniu i cierpliwości większą pokorę, czystszą sprawiedliwość, mocniejszą miłość niż nam ukazywali urzędowi przedstawiciele Kościoła. Czemuż nie miałaby być możliwa taka sytuacja? I czemu nie mielibyśmy jej podjąć? Ten, kto odważy się przerosnąć siebie na tyle, by obumrzeć jak ziarno w glebie Kościoła, zamiast ginąć u jego bram jak rewolucjonista, przekona się, że jest to jedyny czyn, który wyzwala naprawdę na swobodę boskiej nieskończoności. Wiara bowiem, która jest od nas również wymagana w tym Kościele, jest przyjęciem, za sprawą Boga, nieskończonej tajemnicy jako miłości wszechodpuszczającej. To zaś nie może nastąpić bez jakiejś śmierci nas samych, bez obumarcia, które czyni żywym. Trzeba obumrzeć, by przyjąć Bliskość. Lecz w tym przyjęciu właśnie zawarte jest już całe chrześcijaństwo w swej esencji prawdziwej i świętej. Na taką wiarę można odważyć się także dziś. I dziś bardziej niż kiedykolwiek.

Moją wieść o możliwości wiary dziś i jutro zrozumie jednak w końcu ten jedynie, kto nie tylko jej słucha, ale też ją praktykuje, czyli spuszcza się na nią w konkretnej egzystencji. Zrozumie ją ten, kto modli się, to znaczy zdobywa się na odwagę, by mówić w ciszę tego co niewysłowione, w ciszę milczącą, a przecie obejmującą nas zewsząd z miłością. By mówić z głęboką wolą zawierzenia się jej, z wiarą, że jest się przyjętym przez świętą tajemnicę, która nazywa się Bóg. Zrozumie ją ten, kto czyni wysiłki, by zostać wiernym głosowi sumienia, kto stawia czoło pytaniom życia i jednemu, wszechobejmującemu pytaniu własnego istnienia, kto nie ucieka przed nim lecz sam je przyzywa, sam się doń zwraca, sam otwiera mu siebie, akceptując w nim tajemnicę nieskończonej miłości. I niech nikt nie mówi, że można żyć nauką chrześcijańską tylko gdy jest się już do niej przekonanym, że nie da się doświadczyć jej prawdy inaczej. Bo sprawy są w nas przecie już przesądzone. I nie ma człowieka, który nie byłby już jakoś chrześcijaninem w tym, co wyprzedza w nim jego wolność, co nie może nigdy być przez tę skończoną wolność ani doścignięte ani też wytępione bez reszty. Każdy jest jakoś chrześcijaninem, jest człowiekiem tęsknoty, człowiekiem wciąż jeszcze niewyczerpanej miłości, człowiekiem, który w najgłębszym wnętrzu siebie cieszy się jednak bardziej prawdą niż kłamstwem, widzi jednak wciąż różnice, gdyż najzatwardzialszy nawet pozytywista i sceptyczny materialista nie dochodzi nigdy do tego, by nie widzieć już nigdzie i nie szanować w życiu żadnego imperatywu, żadnej sprawy bezwarunkowej. Ktoś może nie być pełnym, dojrzałym chrześcijaninem, który doszedł do refleksyjnej samowiedzy i przyjął swe dane już z góry chrześcijaństwo świadomym i wolnym wyborem. Nikt jednakże nie może sprawić, by dynamika samego człowieczeństwa i łaski Boga nie kierowała go ku istnieniu chrześcijańskiemu. Powiedzenie, że trzeba stwierdzać na podstawie własnego doświadczenia egzystencji, czy chrześcijaństwo jest czy nie jest prawdą życia, nie jest więc jakimś żądaniem nierealnym. Znaczy ono tylko: zwiąż się z tym, co jest w tobie prawdziwe, co jest żądaniem, co domaga się zupełności, co jest odwagą tajemnicy. Znaczy: idź za światłem, jakkolwiek byłoby jeszcze małe, strzeż płomyka w sobie choćby był wciąż nikły i niski; przyzywaj tajemnicę, właśnie dlatego, że jest tak nieuchwytna. Idź naprzód, a znajdziesz, miej nadzieję, bo nadzieja twoja nosi już w swym wnętrzu błogosławieństwo spełnienia. Kto idzie taką drogą, może być daleki od oficjalnie ukonstytuowanego chrześcijaństwa, może wydawać się ateistą i sądzić z troską, że nie wierzy w Boga, może mieć wrażenie, że nauka chrześcijańska i chrześcijański sposób życia są dziwaczne i nieomal łamiące. Nawet

wtedy powinien iść dalej, za swym światłem na dnie serca. Jest już w połowie drogi do celu. I choćby takiemu szukającemu i pytającemu wędrowcowi nie udało się już, w ziemskim czasie, wyrazić w pełni swego anonimowego chrześcijaństwa w chrześcijaństwie explicite Kościoła, włączyć go w nie, to chrześcijanin nie boi się już, że nie dojdzie on wcale. Nie jest to bowiem jakaś prawda filozoficzna tylko prawda chrześcijańska, że szukających już znalazł Ten, którego szukają z ufnym męstwem i gotowością, choć nie dają Mu może imienia. Jakież to szczęście: nie da się wcale tak łatwo przemknąć się obok nieskończonej tajemnicy, ogarniającej nas w milczeniu swą miłością, jak to sądzą zarówno sceptycy i ateiści jak też chrześcijanie o ciasnych horyzontach, wyobrażając sobie Boga na obraz własnego, małego serca. Właśnie dlatego jednak, że On milcząc ogarnia wszystko, że w Nim żyjemy, poruszamy się, jesteśmy i w Nim biegną wszystkie drogi, że nie jest daleki nikomu z nas, że wszystko niesie i obejmuje wszystko, a nic nie może objąć ani przewyższyć Jego, dlatego właśnie chrześcijaństwo i jego wiara są najprostsze i zarazem najoczywistsze. Nie mówią bowiem nic ponad to, że jesteśmy powołani do bezpośredniego uczestnictwa w tajemnicy Samego Boga, że tajemnica ta, bliska ponad wszelkie słowa, oddaje nam się sama i że ta Bliskość, już nieodwracalna, stała się jasna i ostateczna w Synu człowieczym, który jest wśród nas obecnością przedwiecznego Słowa Boga. I mówią jeszcze, że w tym boskim samo-przyobiecaniu, które się stało ciałem i historią, ci wszyscy, co usłyszeli obietnicę w jej wymiarze historycznym i wspólnotowym, są powołani do wspólnoty zwanej Kościół. Do wspólnoty oczekujących w jedności, prawdzie, miłości i święceniu śmierci Pana, na dzień, w którym jawnym się stanie to, co j e s t już i teraz: Bóg jako wszystko i we wszystkich.

**Karl Rahner**
tłum. Anna Morawska

HALINA BORTNOWSKA

# RADA I OBOWIĄZEK

*„Nikt nie może dwom panom służyć, bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował — albo przy jednym stać będzie, a drugim wzgardzi. Nie możecie Bogu służyć i mamonie" (Mt 6, 24). „I rzekł do nich: Baczcie a wystrzegajcie się wszelkiej chciwości, bowiem niczyje życie nie polega na obfitości tego, co kto ma... I rzekł do uczniów swoich: Dlatego powiadam wam: nie troszczcie się o życie wasze, co byście jedli, ani o ciało, czym byście je przyodziali... I kto z was rozmyślaniem może dodać do wzrostu swego łokieć jeden?... Przeto wy nie pytajcie się co będziecie jeść albo co będziecie pić i niech nie ogarnia was niepokój przewidywań. Bo o to wszystko ubiegają się narody świata, a Ojciec wasz niebieski wie, że tego potrzebujecie. Wszakże szukajcie naprzód Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego a to wszystko będzie wam przydane... Sprzedajcie co posiadacie i dajcie jałmużnę. Sprawcie sobie trzosy, które nie niszczeją, skarbiec niewyczerpany w niebiesiech, dokąd złodziej się nie zbliży i gdzie mól nie psuje. Albowiem gdzie jest skarb wasz tam i serce wasze będzie" (Łk 12, 15—34).*
*„Jeżeli chcesz być doskonałym, idź, sprzedaj wszystko co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; a przyjdź i pójdź za mną" (Mt 19, 21).*
*„Zaprawdę powiadam wam, że bogacz z trudnością wnijdzie do Królestwa Niebieskiego. Posłyszawszy to uczniowie dziwili się bardzo, mówiąc: Któż tedy może być zbawiony? A Jezus spojrzawszy rzekł im: U ludzi to niemożliwe, ale u Boga wszystko jest możliwe" (Mt 19, 23—26).*

TEN kto sprzedał wszystko co miał, by kupić rolę napełnioną ukrytym skarbem, ten kto wyrzekł się całego majątku dla jednej perły — jest ubogi: otrzyma Królestwo (por. Mt 14, 44—46). Między ubóstwem a poszukiwaniem Królestwa jest więc najściślejszy związek.

Skoro tak, to Rada ubóstwa leży w samym centrum Ewangelii i jej przyjęcie nie jest jakimś naddatkiem, do którego powołani są ludzie w pewnym sensie wyjątkowi. Krąg zamyka się: trzeba być ubogim aby posiąść błogosławieństwo.

Mówiąc o niemożności służenia dwom panom Jezus nie udziela wskazówki, jak zdobyć coś „wyższego" niż zwykłe zbawienie. Najmocniej jak tylko można potwierdza raz jeszcze do kogo należy Królestwo obietnicy; orzeka kto jest z Nim, z Jezusem a kto przeciw Niemu (Por też Jk 2, 1—24). Wypowiedź Jezusa skierowana do uczniów (Łk 12, 15—34) jeszcze pogłębia tę samą myśl i poniekąd zaostrza wymagania, ale czyż nie o to w niej chodzi, by mieć jednego Pana — jedną nadzieję? W rozmowie z bogatym młodzieńcem jest wprawdzie mowa o „doskonałości", ale i ta doskonałość jest nie czym innym, jak warunkiem pójścia za Chrystusem, bycia jego uczniem.

U podstawy obu wyroków Jezusa — „nie możecie", „jednego nie dostaje ci" — leży ta sama myśl o przeciwieństwie między przyłączeniem się do Chrystusa a przywiązaniem do posiadania. Doradzając ubóstwo Jezus nie dodaje oględnego zastrzeżenia *qui potest capere capiat*. Nie można być uczniem Jezusa nie stając się ubogim — może dlatego, że uczeń nie ma być nad mistrza?

Historia ascezy chrześcijańskiej wskazuje, że wielekroć próbowano „złagodzić" ten twardy imperatyw usiłując oddzielić to co Ewangelia nakazuje wszystkim, od tego co niekonieczne dla zbawienia, co jakoby „heroiczne", co dla „świętości". Tak jakby sama świętość nie obowiązywała! Oczywiście są różne konkretne drogi do świętości. Ale według Ewangelii każda z nich, każda z tych dróg musi być drogą ubóstwa.

Dziś rozumiemy to coraz lepiej.

*Konstytucja o Kościele* z wielkim naciskiem i bardzo jasno mówi o powszechnym powołaniu do świętości. Coraz bardziej szerzy się też przekonanie, że to powołanie jest zarazem powołaniem do realizacji rad ewangelicznych. Pogląd, że świętość świecka, w odróżnieniu od zakonnej, ma być formowana z pominięciem tych rad, należy już do przeszłości (do pewnego stopnia został on przezwyciężony już w niektórych wypowiedziach Piusa XII — np. Konstytucja Apostolska *Provida Mater*).

Sądzono dawniej, że w trosce o swoje uświęcenie zakonnicy przestrzegają rad ewangelicznych dzięki ślubom — świeccy natomiast mają się zadowolić pilnowaniem „ducha" tych rad — jakimś więc np. ubóstwem niedosłownym, samą tylko „duchową postawą" wobec posiadanych rzeczy, ofiarnością na dobroczynne cele, pokonywaniem nadmiernej chciwości itp.

Dziś podkreśla się raczej, że i świeckich i zakonników obowiązuje z pewnością „duch" a nie „litera" — i jednocześnie zarówno świeccy jak i zakonnicy są powołani do czynów, do faktów, a nie tylko do dobrych intencji i słownych zobowiązań.
Można przyjąć radę ubóstwa tak jak czynią to zakonnicy i niektórzy świeccy (składając śluby, lub nie) — przez takie ustawienie całego życia, by wszelka „służba mamonie" była z góry wykluczona, przynajmniej w zamierzeniu. Ale to nie jest metoda jedyna, ani nawet wystarczająca: pozostają kolejne codzienne decyzje, w których można iść za radą, lub przeciw niej. „Rozdaj ubogim" — to jest polecenie, rada nie tylko na jedną godzinę, czy nawet na całe życie raz na zawsze ukształtowane wielkim wyborem. To także program dni, tygodni, miesięcy. Każda rzecz, którą dysponujemy — nie wyłączając czasu — może być przedmiotem refleksji, zestawienia z radą Chrystusa. Jeśli nim nie jest — łatwo możemy stracić błogosławieństwo. Jeśli czegoś konkretnego odmawiamy, nie chcemy oddać, rozdać — to już dowód, że nadzieja nie cała mieszka w Bogu. Nasze świadectwo — jako ubogich Pana — traci jasność.

Nasze — to znaczy czyje? — Nie wprowadzajmy zbytecznych i sztucznych podziałów. Tu gdzie mowa o Błogosławieństwie i Radzie Chrystusa, to „my" musi mieć zasięg najszerszy: obejmuje Lud Boży w najgłębszym i najbardziej tajemniczym znaczeniu, ten lud, którego centrum, ośrodek promieniowania i punkt odniesienia stanowi sam Chrystus. W tym sensie do ubóstwa — jak i do świętości w ogóle — powołani są chrześcijanie — rozłączeni bracia w diasporze, a także wreszcie cała ta ludzkość, w której chrześcijaństwo jest elementem anonimowym, nierozpoznanym a przecież rzeczywistym. Ubodzy Pana są we wszystkich religiach i poza nimi. I wszędzie są świadkami, być może powołanymi zamiast „zaproszonych", którzy zawiedli.
Lecz z drugiej strony chrześcijaństwo świadome, jawne, uformowane w strukturach wyznaniowych, głoszące ewangelię, powołane jest do ubóstwa w szczególny sposób, z osobnych jeszcze racji.
Tu już wchodzi w grę obowiązek świadectwa w sensie ścisłym — prawdy, zgodności słów i czynów. A nawet — i to bardzo poważna — sankcja za zgorszenie. Ale przez to stwierdzenie bynajmniej nie wszystko zostało wyjaśnione.
Aby stała się czymś konkretnym, prawda o powołaniu do ubóstwa musi się rozłamać, rozszczepić na wiele analogicznych prawd dotykających samej tkanki życia. Na to trzeba wyraźniej dostrzec różne podmioty tego powołania — różne przekroje rzeczywistości Kościoła. Z drugiej strony zarysowuje się odrębny problem

form i niejako „stylów" ubóstwa „dla Ewangelii", zależnych od jego funkcji, miejsca w społeczności ludzkiej.

*

U początku tych rozważań [1] widzieliśmy ubóstwo raczej jako osobistą postawę wobec Boga — choć jednocześnie spojrzenie w głąb Starego Testamentu w poszukiwaniu tła, kontekstu dla ewangelicznego ubóstwa ujawniło, przynajmniej w zarysie, społeczny wymiar tej postawy. Ubodzy Pana — Reszta Izraela to przedstawiciele całego ludu Bożego, który w nich przygotowuje się do przyjęcia obietnic mesjańskich i do ich ziszczenia. W Nowym Testamencie ten aspekt społeczny staje się coraz ważniejszy w miarę rozwoju wspólnot opartych na Ewangelii i kształtowania się instytucji kościelnych. Kościół ujęty w kształt instytucji w ciągu wieków bardzo różnie pojmował i praktykował swoje ubóstwo — od wspólnoty dóbr w apostolskiej gminie Jerozolimskiej („A mnóstwo wierzących miało jedno serce i jedną duszę i nikt z nich tego co miał swoim nie nazywał, ale wszystko mieli wspólne" Dz 4 32), poprzez gminy i kościoły domowe, diecezje, parafie, pustelnie i klasztory dawne i dzisiejsze.

W tym miejscu nie chodzi nam o historyczny przegląd idei i ich realizacji, zależnych oczywiście od podłoża ludzkiego, ekonomicznych, socjologicznych, psychologicznych i politycznych stosunków, od sytuacji w teologii i duszpasterstwie, od dominujących postaw filozoficznych i religijnych. To wszystko wyznacza tak funkcje jak i zależne od nich sposoby, style i formy bycia ubogim „dla ewangelii". Postawa wobec Boga znajduje wyraz w postawie wobec możliwości i faktu posiadania — posiadania dóbr materialnych, władzy, narzędzi produkcji, umiejętności i środków technicznych itp.

Przeanalizowanie współczesnego układu wszystkich tych czynników dałoby między innymi podstawę do odpowiedzi na tak często powracające pytanie: czy i w jaki sposób Kościół Chrystusa, a więc Kościół Ubogich powinien dziś być Kościołem ubogim (także jako instytucja). Już na pierwszy rzut oka widać na jak ogromne trudności musi się natknąć tego rodzaju analiza. Podejmując ją trzeba się przecież liczyć z „wielością światów" i ich wzajemnym oddziaływaniem, z rozmaitością warunków, nacisków, oczekiwań i pytań, wobec których stoją chrześcijanie — członkowie różnych społeczności ludzkich.

[1] Por. *Błogosławieństwo i tajemnica*, „Znak" nr 132.

Prowadzone tu rozważania nie są odpowiednim terenem takiej analizy. Powinny one raczej stanowić *corollarium*, kontemplacyjną nadbudowę naukowych badań i przemyśleń idących w wielu kierunkach (np. historia funkcji kościelnego i religijnego ubóstwa w najszerszym sensie, obejmująca różne tradycje w skali światowej; przegląd różnych koncepcji wyrzeczenia się posiadania czy używania dóbr, analiza ich faz rozwojowych w teorii i w praktyce; zestawienie stosunków obecnych i trendów rozwojowych we wszystkich trzech światach — jakie to byłyby tematy prac doktorskich, oczywiście nie z zakresu teologii „seminaryjnej" lecz naukowej i duszpasterskiej zarazem). Choć z oczywistych względów sam takich badań nie może prowadzić, publicysta ma jednak prawo wzywać do ich podejmowania w jak najszerszym zasięgu, do popularyzowania wyników, do społecznej refleksji nad nimi. Tą sprawą wszyscy jesteśmy zainteresowani.
Dalszy ciąg tych rozważań ma charakter jakiejś przed-roboczej hipotezy — uprzedzenia wniosków, które w sposób ogólnie przekonywujący mogłaby sformułować i uzasadnić nauka. Wobec braku systematycznych badań — czy też kontaktu z nimi — może na coś mogą się przydać myśli wyrastające z rozmów, z przeżyć, lektur, z patrzenia na czasem jednostkowe ale przecież znaczące fakty.
Porządkuję te spostrzeżenia i uwagi według trzech „pionów" — trzech aspektów w jakich widzę zagadnienie religijnej praktyki ubóstwa w dzisiejszym świecie, na tle jego pytań i problemów.

## 1. PORZĄDEK WARTOŚCI

Ekonomia z samej swojej natury jest domeną wyboru. W czasach coraz bardziej świadomej ekonomii poszukiwanie racji i uzasadnień tych wyborów sięga coraz dalej — aż ku motywacji etycznej. Przejście od języka ekonomii do języka etyki, i od problematyki gospodarczej do psychologicznej i etycznej nie jest jednak prostą sprawą. (Bardzo charakterystyczny przykład trudności tego typu, nie całkiem przezwyciężonych, mamy w Encyklice Jana XXIII *Mater et Magistra*, w jej trzeciej części poświęconej „nowym aspektom kwestii społecznej", zwłaszcza w paragrafach na temat rolnictwa).
W świecie objętym rewolucją naukową i przemysłową (a choćby samymi jej początkami) panuje swoisty chaos wartości. Możliwości wyboru stają się coraz większe, jego wpływ na całość życia wzrasta. To dobrze — ale to znów t r u d n o. Życie z wyboru wiele od człowieka wymaga. Nie ma na nie recepty. Ale tym bardziej szuka się czegoś co by funkcjonowało jak drogowskaz: ludzi demonstrujących sobą konkretne hierarchie wartości.

W świecie dzisiejszym przedmioty materialne obok zwykłej roli narzędzi pełnią często donioślejszą funkcję symboli, naturalną i zrozumiałą, ale także ulegającą przerostom i nadużyciom. Jest coś „przeciw naturze" w posiadaniu samochodu, który stoi w garażu, ponieważ właściciele muszą pracować od świtu do nocy na jego utrzymanie... Nie jest to zjawisko całkowicie nowe: na przykład afrykańscy pasterze Masajowie od wieków trzymają za dużo bydła, ponieważ w ich środowisku ilość krów (choćby zagłodzonych) wyznacza status społeczny ich posiadacza. Można się zgodzić, że symbol społecznego statusu jest rodzajem narzędzia, służy dalszemu awansowi, i tym samym zaspokaja rzeczywistą i ważną potrzebę. Oderwanie od rzeczywistości następuje wtedy, gdy symbol staje się wartością autonomiczną, gdy służy psychologicznej magii: „Jestem kimś bo mam słonia" (zamiast: „mogę zostać kimś posługując się moim słoniem"). Oczywiście zamiast „słonia" można tu postawić niemal wszystko: od kapitału po wykształcenie, dobrą opinię, czy wpływy.

Oderwanie od rzeczywistości w bardzo istotnym i znamiennym sensie jest także oddalaniem się od Boga, bo Bóg jest rzeczywisty (choć jednocześnie „większy", nie mieszczący się w tym co potocznie nazywamy rzeczywistością). Osobiście nie wierzę, by instynktowny „praktyczny materializm" ludzi niedożywionych, bezdomnych, dosłownie niepewnych jutra mógł być skierowany przeciw Bogu: na to jest on zbyt ludzki. Trudno go potępiać w jakimkolwiek sensie. O chleb na dziś mamy się upominać, pracować nań, walczyć o swoją cząstkę. Natomiast prawdziwie sprzeciwia się Bogu życie pozorami, oczekiwanie cudu po przedmiotach, tak jakby mogły nam przydać brakujący „łokieć wzrostu". Pokładając nadzieję w rzeczach odchodzimy od zasady jedynej nadziei w Bogu (i jednocześnie porzucamy to, co określa się jako humanizm, bo humanizm zakłada istotną różnicę między człowiekiem a rzeczą — tym samym człowiek nie może być powiększony przez posiadanie rzeczy).

W tej sytuacji być ubogim to świadczyć życiem o realnym porządku wartości, porządku związanym z faktem, że jesteśmy ludźmi i o naszej wartości stanowi nie „mieć" ale „być".

Świadectwo to ma być tak przekonywające, by mogło ułatwiać innym powrót do rzeczywistości, by w pewnym najszerszym sensie było apostolstwem. Jak to ma wyglądać w praktyce? Sprawa nieprosta, bo, jak powiedzieliśmy, bardzo wiele zależy od warunków, od punktu startowego, od układu odniesienia. Można jednak sformułować przykładowo pewne ogólne postulaty: ubóstwo w sensie poszanowania wartości oznacza na przykład pewien prymat wytwarzania, inwestycji przed konsumpcją przewyższającą ele-

mentarne potrzeby — ale jednocześnie i ograniczenie inwestycji do naprawdę służących potrzebom, a nie prestiżowych; zasadniczą rezygnację z przestrzegania czysto prestiżowych norm i reguł, krytyczny stosunek do własnych potrzeb (czy nie są narzucone przez reklamę?) szukanie swego społecznego miejsca przez głębsze kontakty ujawniające istotne wartości, a nie poleganie wyłącznie na symbolach takiego czy innego statusu. Życie z pracy i skupione na pracy, wolne od przesadnego nienaturalnego napięcia, ale przecież nie rozlazłe, przeciwnie: intensywne na całym swoim obszarze, uporządkowane, ale swobodne...

Takie ujęcie ubóstwa — czy raczej ten jego aspekt — w pewnym sensie nawiązuje chyba do tradycji benedyktyńskiej, a także do przyjętego w podręcznikowej teologii moralnej pojęcia *„bona superflua"* (dobra niekonieczne, ponad potrzeby). Chodzi tylko o to, by dość ostro, bezkompromisowo, krytycznie oceniać co stanowi dla mnie, w tej konkretnej sytuacji osobistej i społecznej prawdziwe *necessarium*, a co jest jakoś nieautentyczne, właściwie zbędne. Wynikiem takiego rachunku sumienia będzie powrót do prostoty, wyraźniejszy ład, przejrzystość życia. Kto widział ludzi w ten sposób ubogich ten potrafi ocenić wartość ich przykładu. Kontakt z nimi ożywia, przynosi wyzwolenie od tak dokuczliwych reliktów drobnomieszczaństwa. Jak ciężko poruszać się, gdy nas obrosną przedmioty — jak inaczej się oddycha, gdy jest ich tylko tyle i takie, by naprawdę służyły. Twarde rozliczenie z „porządku wartości" wiele mogłoby dać wspólnotom szczególnie powołanym do ewangelicznego ubóstwa — klasztorom, grupom duchownych, kościołom lokalnym, parafiom.

Czy naprawdę musimy czekać aż ktoś — historia — uwolni nas od ciężaru rzeczy zbędnych? Czy naprawdę nie ma pola do inicjatywy własnej? Musi go być niemało, skoro różne domy — także zakonne — tak są pod tym względem różne. Są takie, z których wynosi się wspomnienie szczerej i świetnie zorganizowanej dobroci wykorzystującej każdy metr kwadratowy i każdą chwilę czasu — i są inne, straszące fasadą *comme il faut*, gdzie ledwie można się poruszać, bo wciąż stają na zawadzie rzeczy-pomniki, przepisy-pomniki, cenione dla nich samych, posiadane z dumą a przecież martwe. Może od dawna, bo nikt nie sprawdza, czy żyją.

## 2. ROZPROSZYŁ — DAŁ UBOGIM

Suma potrzeb w świecie — potrzeb najzupełniej elementarnych. Pisze się o niej dużo i jednocześnie za mało.

Teoretycznie niby o nędzy wiemy — praktyczne zetknięcie z nią jest psychologicznym wstrząsem.

Dla nas Polaków z Polski, dorosłych po wojnie, masowa nędza jest dziś faktem egzotycznym — bardziej nawet niż znany choćby z kina zbytek i obfitość zachodnia.

A przecież skrajna nędza jest faktem — w wielu krajach trzeciego świata, w strefach niewygasających konfliktów zbrojnych, wśród wszelkiego autoramentu ludzi wydziedziczonych, wykorzenionych z tradycyjnego trybu życia, na rozległych obszarach Afryki, Ameryki Południowej, w gettach i „rezerwatach", na ziemiach niczyich, nienadających się dla człowieka, gdzie nasza cywilizacja tak często spychała najsłabszych i nieprzystosowanych.

Przed poczuciem winy i niepokojem sumienia tak żywym u najlepszych ludzi zachodu broni nas w Polsce przekonanie, że sami jesteśmy biedni (absolutnie niesłuszne w tej skali porównawczej!) a ponadto pewność, że „nigdy nie przykładaliśmy ręki do kolonialnego wyzysku".

Tak jakby nie przyłożyć ręki do złego to już było wszystko, czego i chrześcijanin i człowiek może od siebie wymagać.

Sytuacja ludzi dziś, aktualnie, teraz umierających z głodu czy pozbawionych wszelkiej szansy ludzkiego rozwoju nie może być traktowana jako problem rozrachunków z przeszłością w kategoriach jakiejś mętnej odpowiedzialności za ewentualne winy przodków. Chrześcijaństwo jako całość jest odpowiedzialne za *swoją teraźniejszość*, za swój faktyczny stosunek do trzech czwartych ludzkości.

A bliżej — na własnym podwórku? tu istnieje problem nieczułości, braku uwagi i odpowiedzi na pewne dojmujące potrzeby w najbliższym otoczeniu — potrzeby opuszczonych i niekochanych dzieci i ludzi starych, samotnych, nie radzących sobie ze swoim kalectwem, chorych psychicznie, zagubionych w obcym sobie środowisku. Istnieje więc miejsce na miłosierdzie — mamy, aż nadto, ubogich między sobą.

Spotkanie z Chrystusem „w osobie ubogiego" nie jest wydarzeniem wyjątkowym, odosobnionym.

Wyrażenie „w osobie" ma tu ścisły teologiczny sens łacińskiego „in persona": potrzebujący reprezentują wobec nas samego Pana. Tego, który będzie nas sądzić według miary czuwania i wyda swój wyrok zależnie od tego, jak nas zastał przychodząc niezapowiedziany, być może po północy, kiedy drzwi już zamknięte i rodzina nie oczekuje wizyt.

Gotowość na przyjście Pana ma więc być także gotowością dawania. Ze swego. Bez tej gotowości wszelkie próby ewangelizacji — która jest przecież zachęcaniem do wejścia we wspólnotę — są wewnątrz puste i nieprawdziwe: „I jeśliby brat i siostra nie mieli ubrania i potrzebowaliby codziennej żywności a ktoś powiedziałby

im: idźcie w pokoju, ogrzejcie się i nasyćcie — a nie dalibyście im tego, czego ciało ich potrzebuje, cóż by to pomogło?" (Jk 2, 15—16).

Ograniczenie własnych potrzeb jednostki czy grupy, wyrzeczenie aż do granicy ubóstwa (a nawet poza nią) może mieć na celu konkretną pomoc innym. Motywem takiego wyrzeczenia jest miłość w jednym ze swych wielu kształtów. To ona sprawia, że dostrzegamy cudze potrzeby i własne obowiązki, nie daje pogodzić się z faktem, że świat jest twardy dla słabych. Sprawiedliwość nie jest czymś osobnym od miłości: jak bez miłości można by stwierdzić co się komu należy? A z drugiej strony ten kto stwierdza „Nie należy ci się — ale daję ci to z miłości" — chyba naprawdę nie kocha. Miłość przyznaje uprawnienia mocniejsze niż jakikolwiek kodeks.

Czynna miłość interesuje się swoim przedmiotem, chce być skuteczna, szuka ciągle nowych form wyrazu, zdaje sobie sprawę z nowych wymagań, jakie jej stawia era socjalizacji. Daleka jest od czułostkowego zadowolenia ze zgrabnie przylepionych plasterków — tam gdzie trzeba chirurgii.

Skandalem świata jest niewłaściwy, krzywdzący podział zasobów ziemi i zdobyczy człowieka. Ewangelia narzuca przekonanie, że społeczne minimum zaspokojenia potrzeb nie może być ustalane w granicach poszczególnych kręgów narodowych czy kulturalnych — takich jak Europa czy Ameryka Północna. Nie wystarczy powiedzieć „nie mam więcej niż moi sąsiedzi". Istnieje i obowiązuje jakiś całościowy układ odniesienia — są sytuacje, w których zaspokojenie elementarnych potrzeb dalekich nawet bliźnich musi zostać postawione przed dalszym wzrostem dobrobytu najbliższych. I że w związku z tym należy „rozdać" wiele z tych rzeczy, które są nawet bardzo potrzebne. „Rozdać" — naturalnie w sensie przenośnym: chodzi o obrócenie ich na cele służące bardziej wprost ogólnemu dobru (bardziej ogólnemu!).

Nie zawsze tym, co mamy „rozdać", mogą być pieniądze i rzeczy, które można za nie nabyć. Często bardziej potrzebni są ludzie: wybitni fachowcy, organizatorzy, wychowawcy. Niech działają tam, gdzie jest najgorzej, choć prawie równie potrzebni są w domu — najlepsi ludzie wszędzie są niezbędni.

Tak realizują postulat ubóstwa świeccy i księża z „Économie et humanisme", najróżniejsze ekipy „Vie Nouvelle", Taizé, CIMADE (o których pisała Anna Morawska).

Jest pewien akcent ubóstwa także w przezwyciężaniu organizacyjnie, instytucjonalnie wyznaniowego i kościelnego charakteru wielu spośród tych akcji. Coraz częściej polegają one na włączeniu się w przedsięwzięcia państwowe, międzynarodowe — i w inicja-

tywy lokalne wyrastające z potrzeb środowisk. Wchodząc w nie wyrzekamy się posiadania na własność nawet form w jakich przychodzi służyć. I te formy także nie mają być nasze, i one należą do potrzebujących, którzy o nich decydują. Oczywiście sprawa nie jest prosta i nieraz wypada bronić się przed niesłusznymi decyzjami: każdy wychowawca wie, ile wysiłku i autorytetu potrzeba, by naprawdę pomóc najsłabszym dzieciom w danej grupie. Zwykle silniejsi przechwytują na swoją wyłącznie korzyść to, co było przeznaczone dla wszystkich lub dla najbardziej potrzebujących. Te problemy praktyczne zmuszają ludzi ofiarnych do strzeżenia „własności ubogich" przed zachłannością silnych. Ale im bardziej w s p ó l n e to strzeżenie, tym lepiej. Kurczy się wtedy groźny cień pełnego trzosu kuszącego Judasza. Dobrze też, że jako chrześcijanie nie jesteśmy dziś w stanie prowadzić buchalterii „naszego wkładu" w takie czy inne dzieło. Nie gromadzimy „społecznego kapitału zasług", który świat mógłby uznawać lub kwestionować. Wszystko jest położone w Panu — „jak dusza w ciele tak w świecie chrześcijanie". Służba nie staje się przez to mniej religijną — przeciwnie: religijność oczyszcza się od kalkulacji.

### 3. SOLIDARNOŚĆ

Żadna „akcja przeciw nieszczęściu" nie wyeliminuje go całkowicie. Zawsze będą ludzie, którym już nie potrafimy skutecznie pomóc — są klęski, którym można tylko towarzyszyć.

Narazie bardzo jeszcze jesteśmy daleko od stanu, w którym wszystkie w zasadzie „załatwialne" problemy byłyby załatwione. Taki stan jest zresztą logiczną raczej niż praktyczną możliwością. W wielu miejscach świata realna sytuacja czyni wrażenie beznadziejnej. Podejmowane wysiłki są kroplą w morzu. Trzeźwo myśląc trzeba by je uznać za nieudolne i śmieszne.

„Póki oni nie mają rzeczy koniecznych, jeśli nawet przez to nie mogę im pomóc (albo bardzo mało mogę), niech przynajmniej nie mam ich i ja". Tego rodzaju motywacja ubóstwa czyni je — mniej lub więcej świadomie — religijnym; nie ma to jednak nic wspólnego ze strategią tzw. nawiązywania kontaktów, z przebieraniem się za biednych po to, by ich skuteczniej nawracać. Jeśli nawet takie motywy leżą czasem u początku pewnych przedsięwzięć, to wkrótce zostają przezwyciężone. Wyrzeczenie jest wyrazem solidarności — psychologicznie koniecznym, jeśli miłość jest dość żywa.

Ludzie praktykujący tego typu ubóstwo bywają swego rodzaju zgorszeniem dla nierozumiejącego tej postawy otoczenia, i rzeczywiście łatwo mogą popaść w takie czy inne dziwactwa, w tru-

dne do przyjęcia skrajności. Złoszczą nas Judymi i siłaczki, zwłaszcza gdy ich „poświęcenie" zdaje się przeszkadzać lub naprawdę przeszkadza zwykłemu pomaganiu innym, gdy uniemożliwia twórczą pracę, skraca życie potrzebne ludziom. Simone Weil do rozpaczy doprowadzała swych przyjaciół w Anglii, gdy ciężko chora, przez taką właśnie solidarność wydzielała sobie pożywienie według niemieckich norm dla mieszkańców okupowanej Francji.

Miłość powinna być roztropna — mówi się. Ale ona ma swoją własną roztropność.

Dobrowolne ubóstwo z racji solidarności może być tak samo nie do przezwyciężenia jak autentyczna nędza. W solidarności jest coś, co nie pozwala odejść, nawet gdy takie możliwości istnieją, są bez przerwy otwarte, nawet gdy za odejściem przemawiają bardzo poważne i w zasadzie uznawane racje. Że tak jest, że istnieje taka psychologiczna nieuchronność także dobrowolnego ubóstwa, świadczą losy wielu księży robotników.

Postawa solidarności jest czymś bardzo głęboko zakorzenionym w chrześcijaństwie — od samych jego początków. Czy to nie ona — obok eschatologicznych oczekiwań — narzuciła pierwotnej gminie jerozolimskiej całkowitą wspólnotę dóbr, tak przecież ściśle związaną z faktem, że mnóstwo wierzących miało „serce i duszę jedną?" Podobny styl ubóstwa przejawia się też we wczesnym ruchu franciszkańskim — jest jednym z jego istotnych elementów. Jeszcze wyraźniej można go uchwycić w dziele brata Alberta, a dziś w braterskich wspólnotach małych braci i sióstr Karola de Foucauld, w ekipach kleryków i księży o. Loewa, pracujących w fabrykach i warsztatach, wreszcie w eksperymentach Prado (Bp Alfred Ancel z Lyonu). Z pewnością Sobór otworzy drogę wielu nowym inicjatywom.

*

Powrót do autentycznej hierarchii wartości, udzielanie ze swego potrzebującym, solidarność z tymi, którzy nie mają — wszystkie te formy i aspekty ubóstwa są dziś ważne i nie przeciwstawiają się sobie nawzajem. Każdy z nich trzeba na swój użytek odnaleźć. W praktyce różne spojrzenia mogą i muszą uzupełniać się nawzajem, tylko w ten sposób można utrzymywać równowagę wcale zresztą nie kompromisową.

Nie można chyba ustalić ogólnego jednolitego modelu „współczesnego ubóstwa". Dla różnych ludzi, w różnych światach akcenty, proporcje elementów muszą być różne. Przeżywanie solidarności z najuboższymi nadaje życiu inne napięcie, inną barwę niż akcentowanie przede wszystkim ładu i funkcjonalności w korzystaniu

ze zdobyczy nauki... Ludzie, którzy widzą swoje miejsce w zasadniczo różnych „pionach" ubóstwa, czasem nie mogą się porozumieć — tak są wewnętrznie i zewnętrznie inni. Oczywiście spotkanie jest zawsze możliwe — w warstwie najgłębszej, tam gdzie powołanie dotyka ewangelii.

W wyborze stylu wielką rolę mają czynniki psychologiczne — każdy człowiek ma jakiś własny kierunek reakcji, własne trudności, opory i pokusy, inną wrażliwość. Nawet w zbliżonych warunkach nie ma jednej obowiązującej normy, jednego kanonu ubóstwa. Niemniej akceptując indywidualne i środowiskowe różnice nie można zapominać o szerszym kontekście społecznym i o podstawowym obowiązku świadectwa.

Na tle skrajnej nędzy nawet ubóstwo Małych Sióstr — nie pozbawione piękna, choćby to było piękno jednej kwitnącej gałązki przed ołtarzem — jeszcze może wydać się gorszącym luksusem. Cóż mówić o klasztorze za porządnym kamiennym murem, gdzie każdy mnich ma swoją celę? Merton w *Znaku Jonasza* skarży się na ciasnotę w swoim Getsemani — a tymczasem w Bombaju ludzie koczują na ulicy, a w murzyńskich dzielnicach miast jego kraju wielodzietne rodziny gnieżdżą się w jednej izbie.

„Niechże się nie głoszą ubogimi dla Chrystusa, bo to znaczy wymagać zbyt wiele cierpliwości i wyrozumienia od tych, którzy są po prostu głodni i bezdomni": to mówi Ojciec Gauthier o rzymskich klasztorach.

Sytuacja jest różna w różnych krajach i trzeba się liczyć najpierw ze swoją rolą we własnym najbliższym środowisku. Niemniej od strony informacji świat jest już nieźle zjednoczony: można więc być zgorszeniem także na odległość, a zarazem jesteśmy powołani do miłości coraz bardziej dalekich bliźnich i do solidarności z nimi.

W Polsce słabo jesteśmy do tego przygotowani — brak nam tradycji pozaeuropejskich zainteresowań i zaangażowań, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy kościelne i religijne. Na własnym terenie wiele rzeczy uważamy za niemożliwe lub automatycznie załatwione przez państwo. Czy słusznie? Czy nie wynika to z niedoceniania pewnych aspektów ubóstwa dla ewangelii?

To są pytania do szczegółowego przemyślenia.

**Halina Bortnowska**

# ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

## VIII TYDZIEŃ FILOZOFICZNY KUL

Nie więcej niż rok temu „Znakowy" sprawozdawca czynił gorzkie wyrzuty organizatorowi „Tygodnia Filozoficznego", którym jest rokrocznie Koło Filozoficzne Studentów KUL, z powodu nieuwzględnienia w repertuarze referatów problematyki aksjologiczno-etycznej. Jak pamiętamy zeszłoroczny „Tydzień" poświęcony był charakterystyce sytuacji w polskiej filozofii okresu powojennego. Obraz, w którym zabrakło problematyki etycznej, zawsze tak żywej i bliskiej nie tylko zawodowym filozofom, stał się wskutek tego pominięcia rażąco niepełny. Zrozumiała więc była skarga wysłannika „Znaku" i w pełni uzasadniony apel o uzupełnienie tego braku. Koło Filozoficzne nie mogło się najwidoczniej oprzeć sugestywnej sile jego argumentów, skoro zaprezentowało nam w dniach od 8 do 12 marca bieżącego roku program „Tygodnia", w całości poświęcony problematyce aksjologiczno-etycznej. Wstępny zaś, wyczerpująco informujący o zagadnieniach i kierunkach współczesnej aksjologii i etyki polskiej referat mgra Jerzego Gałkowskiego, zatytułowany *Stan problematyki etycznej i aksjologicznej w polskiej literaturze powojennej*, stanowi jednocześnie uzupełnienie zeszłorocznego i wprowadzenie do tegorocznego „Tygodnia Filozoficznego".[1] Życzeniom stało się więc zadość.

Szczegółowy program tygodnia przedstawiał się następująco:

1. Mgr J. Gałkowski: *Stan problematyki etycznej i aksjologicznej w polskiej literaturze powojennej.*
2. O. Prof. Dr A. Krąpiec: *Wartość a byt.*
3. Ks. Arcbp Doc. K. Wojtyła: *Dwa modele etyki.*
4. Ks. Dr T. Styczeń: *Tradycyjne i współczesne ujęcia etyki.*
5. Dr S. Grygiel: *Intelektualne a antyintelektualne postawy w etyce.*
6. Ks. Dr B. Inlender: *Etyka a religia.*
7. Dr A. Rodziński: *Filozofia wartości a filozofia kultury.*

---

[1] Referat Mgra J. Gałkowskiego drukowany jest w „Rocznikach Filozoficznych KUL", dokąd odsyłamy bliżej zainteresowanych jego treścią.

8. Mgr A. Stanowski: *O stałości i zmienności w etyce.*

9. Ks. Mgr C. Wojtkiewicz: *Problematyka logiczno-metodologiczna w filozofii wartości.*

Terenem eksplorowanym przez większość referatów była — jak łatwo na podstawie załączonego przeglądu dostrzec — dziedzina wartości a zwłaszcza jej *melior pars*: etyka. Rzecz jasna, granice tego terenu wyznacza centralne dla całej tej dziedziny pojęcie wartości. W tej perspektywie określenie jego treści urasta do rangi problemu podstawowego, ale chyba też — dodać trzeba — najtrudniejszego, a nadto wielce kontrowersyjnego. Jego rozwiązaniu służył referat o. prof. A. Krąpca pt. *Wartość a byt*, referat, który **wykreślił najogólniejszy** profil tego „Tygodnia". Autor ustosunkowując się krytycznie do niektórych historycznie danych, klasycznych określeń wartości ukazał przede wszystkim ich każdorazowe uzależnienie od bardziej podstawowych koncepcji, wśród których główną rolę spełnia określenie przedmiotu filozofii, połączone najczęściej ze sposobem określania warunków naukowego poznania. W dalszym ciągu Prelegent zauważył, iż sposób określenia tych dwu elementów w historycznie zaprezentowanych ujęciach filozofii podąża — co najmniej od czasów Kartezjusza — w kierunku uwzględniania wtórnych raczej aspektów rzeczywistości, pomijając bardziej podstawowe. Rezultatem tego jest znamienna jednostronność w proponowanych z kolei określaniach pojęcia wartości, wyrażająca się w próbach ujęcia jego treści od strony sposobu jawienia się jej w świadomości podmiotu. Za właściwsze uważa Autor podejście biorące za punkt wyjścia bardziej podstawowe elementy rzeczywistości, gwarantujące bardziej pełne i wszechstronne określenie wartości. Nie musi ono wykluczać poprzednich. Winno je nawet jakoś obejmować a zarazem przekraczać. Określenia te bowiem mogą być trafne, jakkolwiek w ograniczonym tylko (chociaż niekiedy bardzo szerokim nawet) aspekcie, a błąd ich polegałby jedynie i najczęściej na absolutyzacji tego aspektu. Z tego powodu właśnie nie można ich uznać za najwłaściwsze. W wyniku tych uwag Autor wysunął propozycję określenia wartości (z ontologicznego punktu widzenia) jako jakości bytu, o ile byt jest odniesiony do intencyjnych aktów poznawczo-pożądawczych. Podstawowy termin tego określenia „jakość" rozumie się przy tym w ten sposób, że obejmuje on nie tylko tzw. jakość kategorialną, lecz także tzw. właściwości transcendentalne jak dobro, prawda, piękno. Wypada podkreślić, że jakkolwiek określenie to wskazuje przede wszystkim na pewien moment bytowy, przedmiotowy, w strukturze ontycznej wartości, to jednak równocześnie wiąże go relacją (transcendentalną w dodatku!) z podmiotem zdolnym do jego ujęcia i przeżywania w aktach poznania i miłości. W ten sposób formuła ta odznacza się nadrzędnością w stosunku do partykularystycznych ujęć wartości, czy to skrajnie obiektywistycznych (np. ontologizm aksjologiczny N. Hart-

manna), czy to skrajnie subiektywistycznych (z nihilizmem aksjologicznym włącznie).[2]

Dyskusja po referacie była wyjątkowo ożywiona i wykazywała znamiona rzetelnego, zbiorowego „polowania" na formułę odpowiednią dla adekwatnego wyrażenia treści pojęcia wartości. Zwrócono uwagę na potrzebę doprecyzowania terminu „odniesiony do". W zależności bowiem od sposobu rozumienia odniesienia jakości do intencjonalnych aktów poznania i miłości: potęncjalnego tylko, czy też aktualnego, różny będzie charakter samej formuły. W wypadku pierwszym można by ją interpretować obiektywistycznie, w drugim subiektywistycznie. W związku z tym pozostawała również uwaga, iż mimo na pozór zręcznego rozwiązania w przytoczonym określeniu kontrowersji obiektywizmu i subiektywizmu w ujęciu wartości, problem ten nie tyle został rozwiązany ile raczej ukryty w zwrocie „o ile". Zastrzeżenia te dotyczyły jednak raczej szczegółów nie kwestionując zasadniczego, bytowego profilu samej formuły. W dyskusji ujawniła się jednak również tendencja odmienna od zaprezentowanej w proponowanym określeniu wartości. Wyraziła się ona w obawie, że przytoczone w referacie określenie pomija ważne aspekty, wypracowywane przez filozofię świadomości począwszy od Kartezjusza aż po współczesnych fenomenologów, których nie podobna już nie uwzględniać. Dla tej filozofii wartość to przede wszystkim t r e ś ć  p r z e ż y c i a *sui generis* nie zaś j a k o ś ć  b y t u. Zagadnienie wartości jawi się w związku z człowiekiem, w szczególności zaś z treścią jego doświadczenia wewnętrznego, mianowicie z momentem, kiedy chcemy zdać adekwatnie sprawę i wyjaśnić specyficzne przeżycia rozgrywające się w polu jego świadomości. Świadomość zatem stanowić winna *terminus a quo* analizy zmierzającej do określenia wartości, a nie byt. Dopiero przy okazji niejako tego, jak jest nam wartość dana i jak jest przeżywana, można próbować określić czym ona jest w swej treści i strukturze ontycznej. Metafizyczna redukcja tak ujętego pojęcia wartości do jakości bytu staje się niemal likwidacją jego istotnej treści. Obawa — dodajmy — tym większa, jeżeli przez jakość rozumieć się będzie jedynie dobro w znaczeniu ontologicznym, jak to miało miejsce, wbrew zresztą wyraźnie szerszemu określeniu znaczenia tego terminu przez Prelegenta. Przedstawione stanowisko nosi na sobie znamiona ujęcia wybitnie kontrowersyjnego w stosunku do ujęcia przedstawionego w referacie. Czy jednak między tymi dwoma ujęciami wartości istnieje rzeczywista opozycja? Przedstawione w referacie określenie wartości wyraźnie przecież uwzględniało moment odniesienia jakości bytu do aktów poznawczej i pożądawczej świadomości. Byłaby to zatem sprawa nie tyle opozycji ujęć, ile może rozłożenia

---

[2] Tekst odczytu ks. prof. dra M. A. Krąpca (pt. *Byt a wartość*) zamieściliśmy w br. w nrze 130 „Znaku" (przyp. redakcji).

akcentów w tym samym ujęciu. Wyboru dokonać by trzeba w konsekwencji nie tyle pomiędzy przeciwstawnymi ujęciami, ile pomiędzy zaakcentowaniem przedmiotowego, czy też podmiotowego aspektu tego samego ujęcia. Co jednak może i winno decydować o wyborze danego aspektu? Nie podobna tu pominąć innego, ważnego i w jakimś sensie pojednawczego głosu na tym etapie dyskusji. Filozofia polega na wyborze podstawowego aspektu świata, takiego, który by pozwolił zrozumieć wszystkie inne. Otóż wydaje się, iż dla struktury świata najbardziej podstawowym, „kapitalnym" aspektem jest aspekt istnienia. Ma rację świadomościowe ujęcie wartości wychodząc ze słusznego założenia, iż gdybyśmy nie myśleli, nie mielibyśmy problemu wartości. Nie podaje ono jednak racji ostatecznej, ponieważ myślenie, świadomość, nie stanowi najbardziej podstawowego aspektu świata. (Świadomość uświadamia się sobie samej dopiero przy okazji uświadomienia sobie bytu). Aspekt ten stanowi istnienie. Można bowiem istnieć nie myśląc, ale nie podobna myśleć nie istniejąc. Ostatecznie więc powiedzieć trzeba, że nie mielibyśmy problemu wartości, gdybyśmy nie istnieli. Jeśli zatem wartość jest pojęciem filozoficznym, winna zostać określona w terminach ujmujących najistotniejsze elementy w strukturze rzeczywistości. Filozofia wartości winna się więc oprzeć na filozofii bytu (jeśli już nią wprost jakoś nie jest) i w oparciu o nią określić swe podstawowe pojęcie: wartość. Inna już sprawa czy podstawą jej określenia ma być jakość — jak to zaproponowano w referacie — czy też tę bytową podstawę wartości wyznaczyć inaczej. Zagadnienie jawienia się wartości w świadomości i jej przeżywania byłoby już zagadnieniem wtórnym, choć może w innym, szczegółowym aspekcie, np. w etyce, nawet naczelnym.

W swym końcowym *resumé*, Prelegent — rzec można — zaaprobował ducha jeśli już nie literę tej ostatniej wypowiedzi, podkreślając brak zasadniczej opozycji pomiędzy kontrowersyjnymi z pozoru ujęciami. Arcybiskupowi Wojtyle — gdyż pomiędzy nim właśnie a Prof. Krąpcem dyskusja ta się głównie toczyła — chodziło raczej o to, jak wartość jest dana naszej świadomości. Prelegentowi zaś o to, czym ona jest *a parte rei* ukonstytuowana. Gdyby dodatkowo uchylić pewne niejasności w szczegółowych sformułowaniach i przyjąć, że wartość jest przedmiotem aktu intencjonalnego (poznawczo-pożądawczego), można by nawet mówić o zasadniczej zbieżności, a w każdym razie o swoistej komplementarności obu tych ujęć wartości.

Jeżeli przy tym referacie i dyskusji nad nim zatrzymaliśmy się nieco dłużej, to stało się tak zarówno dlatego, że chodziło tu o określenie najważniejszego dla całej problematyki „Tygodnia" pojęcia, jak również dlatego, że przy tej okazji ujawniły się tendencje, które stały się już potem symptomatyczne dla ogólnego klimatu tej imprezy. Tendencje te wyraziły się w podkreślaniu potrzeby twórczego rozwijania i wzbo-

gacania starych prawd przez ich konfrontację z nowymi, odkrywczymi intuicjami i wreszcie wyrażania ich zrozumiałym współcześnie językiem. Krótko można by ująć atmosferę i wydźwięk ogólny, jakimi tchnęły i referaty i dyskusje „Tygodnia", klasycznym już dzisiaj powiedzeniem Leona XIII-go *vetera novis augere*. Również i wtedy, gdy porzucono już szeroką dziedzinę wartości w ogóle i skupiono zainteresowania na terenie zakreślonym problematyką ściśle etyczną, klimat ów pozostał i utrzymywał się bez przerwy do końca „Tygodnia". Towarzyszył on zwłaszcza rozważaniom drugiego z kolei w tym dniu Prelegenta, którym był Kierownik Katedry Etyki KUL Doc. Dr K. Wojtyła, Arcybiskup Krakowski. Referent nawiązał do wspomnianego już przewrotu i zmiany orientacji w sposobie uprawiania filozofii, jaka się dokonała w czasach nowożytnych, ukazując głębokie reperkusje i ścisłe powiązania tych przeobrażeń ze stylem uprawiania etyki i wreszcie ich przemożny wpływ w kształtowaniu się obrazu problematyki w etyce dnia dzisiejszego. Obraz ten wykazuje w dużej mierze symptomy stanu kryzysowego. Przejawia się to w rozszczepieniu jednorodnej niegdyś problematyki moralnej. Równocześnie jednak nie jest on pozbawiony elementów konstruktywnych, wartościowych, inspirujących i budzących nawet nadzieje na możliwość skutecznej homogenizacji „rozproszkowanej" problematyki. Tym twórczym momentem jest „skierowanie świateł na podmiot", zwrócenie uwagi na wnętrze człowieka, na pole jego najbardziej intymnych i osobistych przeżyć i doświadczeń, w których ogniskuje się przecież istota tego, co moralne. Nasuwa to myśl, że pretendująca do adekwatności etyka nie może i absolutnie nie powinna pominąć tego jedynego w swym rodzaju źródła wiedzy etycznej, jakim jest zawartość wewnętrznego doświadczenia moralności. Owszem, doświadczenie moralności stanowi nawet wyjątkowo dogodne pole startu dla tak antropologicznie zorientowanej etyki. Nie musi to bynajmniej oznaczać zarzucenia metafizycznego modelu etyki i odejścia od niego. Przeciwnie, jest on zasadniczo trafny i w pełni usprawiedliwiony w swym własnym aspekcie. Lecz aspekt ten stanowi niejako spojrzenie na człowieka jako istotę moralną „od zewnątrz", „od góry". Dlaczego nie można by uzupełnić tamtego widzenia spojrzeniem na człowieka właśnie od jego wnętrza, „od środka"? Co więcej, wydaje się, że dopiero te dwa spojrzenia łącznie mogą dać adekwatny obraz całości. Etyka adekwatna będzie rezultatem udanej próby równoczesnego nałożenia na siebie tych dwu właśnie jej modeli: metafizycznego i antropologicznego. Pierwszy z nich otrzymaliśmy w spadku po tradycji. Drugi trzeba będzie dopiero zbudować. Zasadnicze etapy w jego konstruowaniu widzi Prelegent następująco. Punkt wyjścia stanowić ma odpowiednio rozumiane doświadczenie moralności. Przez takie postawienie sprawy nawiązuje on zarówno do Arystotelesa, jak też do tego, co jest bliskie najnowszym tendencjom w etyce, a również współczesnemu pojmowaniu nauki. Na

tym etapie chodziłoby o jakieś studium „gołego faktu". Byłaby to fenomenologia moralności, nie etyka jeszcze. Aby dojść do etyki, trzeba postawić w stosunku do treści doświadczenia moralności pytania właściwe etyce, pytania te zresztą dyktuje sama potrzeba jego pełnego zrozumienia. Charakter tych pytań determinować będzie z kolei profil właściwych na nie odpowiedzi, jak i tych wszystkich pytań pomocniczych, które dla udzielenia tej odpowiedzi i jej uzasadnienia trzeba będzie postawić. Charakter głównego pytania w danym zespole pytań i twierdzeń przesądzać będzie więc o metodologicznym charakterze tych ostatnich. A oto główne pytania-problemy wyznaczające zasadnicze etapy tak rozumianej etyki: 1. Dlaczego czyny ludzkie mogą być dobre lub złe? — jest to pytanie o ontyczno-strukturalne warunki moralności czynu w samym podmiocie moralności, osobie. Prowadzi ono w kierunku zbudowania etycznie „ustawionej" antropologii filozoficznej. 2. Dlaczego czyny ludzkie są dobre lub złe? — pytamy tu już nie o podmiot, lecz o przyczyny powodujące, iż dany czyn jest moralnie dobry czy zły. Pytanie to wyznacza swoiście etyczny charakter dla całego podzespołu pytań i twierdzeń, w wyniku których uzyskujemy informacje odnośnie tego, co stanowi kryterium wartości moralnej czynu ludzkiego, co jest normą moralności. 3. Dlaczego to właśnie kryterium, dlaczego ta właśnie norma rodzi dobro moralne w działaniu człowieka? — to pytanie zmierza z kolei do podania uzasadnienia dla przyjętego kryterium wartości moralnej czynu.

Im pytania bardziej zasadnicze, ogólne, tym większa możliwość, iż odpowiedzi na nie zbiegną się z odpowiednimi twierdzeniami etyki metafizycznej, czy nawet samej metafizyki. Nakładanie się obu modeli etyki: antropologicznego i metafizycznego staje się wskutek tego zjawiskiem całkiem naturalnym z metodologicznego punktu widzenia.

Jeżeli tu przedstawioną próbę interioryzacji etyki, polegającą na „dowartościowaniu" podmiotu moralności, uznajemy za pozytywne osiągnięcie, to nie możemy przeoczyć faktu, iż jest ona rezultatem afirmacji i zasadniczej akceptacji na terenie etyki tych przeobrażeń, które się dokonały w niej pod wpływem „przewrotu" w dziedzinie filozofii już u progu nowożytności. Przy tej okazji zwrócił Prelegent uwagę na pewne „nienadążanie" teologii moralnej za etyką i wskazał na przypuszczalne racje nieudałych w zasadzie a podejmowanych ostatnio prób jej odnowienia czy „unowocześnienia". Jeżeli próby te mają być uwieńczone powodzeniem, jeżeli nie mają być powierzchowne lecz gruntowne i wszechstronne, muszą wyjść od elementu zasadniczego w strukturze teologii moralnej. Takim elementem jest niewątpliwie podmiot moralności, człowiek. Frontalna odnowa teologii polegałaby zatem na jakimś zasadniczym „dowartościowaniu" podmiotu moralności. Czy jednak w takim razie właściwym sposobem jej odnowienia nie byłoby uprawianie teologii moralnej wychodzące również od doświadczenia moralności

(tym razem wzbogaconego o odpowiednio swoiste elementy religijno-moralne) oraz w świetle tych samych pytań, jakie uprzednio już zaprezentowano, skoro odpowiedzi na nie uzasadniane mogą być także na podstawie danych Objawienia? Czy zatem i samych przyczyn „opóźniania" się teologii moralnej, jak też i niepowodzeń jej odnowienia, nie należy upatrywać w tym, że w płaszczyźnie teologiczno-moralnej dotąd jeszcze nie zaafirmowano, a przynajmniej nie dość gruntownie, tego, co nazwano tu „przewrotem" w etyce?

Bezsprzecznie pionierskie koncepcje i twórcze sugestie Kierownika Katedry etyki wywołały zrozumiałą w tej sytuacji, żywą reakcję audytorium, po brzegi tym razem wypełniającego aulę uniwersytecką. Reakcja ta wyraziła się zarówno głosami afirmacji jak i sprzeciwu. Te ostatnie (chronologicznie pierwsze) oparte były jednak na nieporozumieniach, dla których zresztą podstawę dało z konieczności skrótowe przedstawienie przez Prelegenta tak obszernej problematyki. Zgłoszono mianowicie obawy co do możliwości zbudowania etyki w oparciu o doświadczenie. Obawy te poparto wskazaniem na niepowodzenia tych, którzy na naszym polskim terenie próbowali stosować metodę empiryczno-indukcyjną do badania zjawisk moralnych. Obawa ta wszakże, słuszna w przypadku, na który się powołano, okazuje się bezpodstawna w odniesieniu do zaprezentowanej w referacie koncepcji etyki, wychodzącej od doświadczenia rozumianego zgoła odmiennie niż w naukach empiryczno-indukcyjnych. Właściwą metodą dla tej etyki nie byłaby także indukcja, lecz wyjaśnienie innego typu, stosowane zresztą szeroko w filozofii. Inna trudność, polegająca podobnie jak poprzednia na nieporozumieniu, dotyczyła sposobu rozumienia terminu „normatywność", używanego w referacie.

W słowie końcowym Prelegent, po uchyleniu trudności, omówił jeszcze nieco szerzej niektóre punkty własnej koncepcji etyki.

Próbą ukazania przeobrażeń w sposobie ujmowania etyki na przestrzeni dziejów zajął się w swym referacie zatytułowanym: *Tradycyjne i współczesne ujęcie etyki* Ks. Dr Styczeń. Referent wychodząc z założenia, iż o obliczu i charakterze danego ujęcia etyki decyduje sposób traktowania podstawowego dla niej zagadnienia, jakim jest kryterium wartości moralnej ludzkiego działania, przyjął ten właśnie sposób za narzędzie analizy i charakterystyki najbardziej reprezentatywnych w dziejach systemów etyki. W trakcie analizy stwierdził, iż sposób stawiania i rozwiązywania zagadnienia kryterium wartości postępowania uwarunkowany jest z kolei sposobem podejścia do filozofii w ogóle. W rezultacie doszedł do wniosku, że pomimo daleko skądinąd idących różnic między nimi daje się zaprezentowane w dziejach ujęcia etyki sprowadzić do trzech głównych typów: metafizycznego, właściwego dla okresu starożytności i średniowiecza, teoriopoznawczego, charakteryzującego ujęcia nowożytne i niektóre współczesne, oraz lingwistycznego,

znamionującego styl uprawiania etyki w neopozytywizmie oraz w angielskiej szkole analizy języka potocznego. W zakończeniu Prelegent podkreślił, że chociaż *de facto* ujęcia teoriopoznawcze wykluczały ujęcia metafizyczne, a ujęcia lingwistyczne oba poprzednie, to jednak *de iure* nic nie przesądza, by tak być musiało, owszem istnieją podstawy dla przyznania każdemu z tych ujęć ważnej w łączności z pozostałymi roli do odegrania w procesie integralnego poznania dziedziny, stanowiącej przedmiot etyki.

Dyskusja skoncentrowała się głównie na zagadnieniu zupełności i rozłączności przedstawionej systematyki ujęć. Wysuwano pytania czy niektóre ujęcia etyki np. woluntaryzm nie mieszczą się poza wymienionymi typami, czy znowu pewne inne jak np. egzystencjalizm etyczny nie przynależą do więcej niż jednego tylko z wyróżnionych typów jednocześnie.

Ukazując jak w ciągu dziejów linia rozwoju etyki wyznaczona była przez drogi i bezdroża myśli filozoficznej, referat Ks. Stycznia stanowił z jednej strony pewne uszczegółowienie problematyki ogólno-aksjologicznej, nakreślonej w historycznej części referatu o. prof. Krąpca, z drugiej zaś podprowadzał pod „wydarzenia", do których bezpośrednio nawiązał już w swych rozważaniach Arcybiskup Wojtyła. Przewodnia ich myśl: „dowartościować podmiot moralności" znalazła swą kontynuację w serii następnych referatów, które można by określić jako wariacje — niezmiernie interesujące — na temat: „światła na podmiot moralności". Wyjątkowo ciekawą, twórczą propozycją rozwiązania problemu stosunku tego, co ogólne, do tego, co konkretne w moralności i etyce dał w swym referacie: *Intelektualne a antyintelektualne postawy w etyce* Dr Stanisław Grygiel. [3]

Reakcja audytorium przejawiła się głównie w uznaniu dla śmiałej próby zasymilizowania inspirujących elementów antropologii Sartre'a i wzbogacenia nimi wciąż otwartej na uzupełnienia doktryny św. Tomasza w omawianym przedmiocie.

I treściowo i emocjonalnie najbardziej spokrewnione z tym referatem było wystąpienie — (chociaż należałoby tu raczej mówić o wystąpieniach z uwagi na wyjątkowo aktywne uczestnictwo Prelegenta we wszystkich dyskusjach „Tygodnia") — Mgra Adama Stanowskiego z prelekcją *O stałości i zmienności w etyce.* [4]

Dziedzinom aksjologii najbliżej z etyką związanym: religii i kulturze poświęcono dwa dalsze referaty. Problem wzajemnego stosunku religii i moralności jest jednym z węzłowych zagadnień granicznych aksjologii szczegółowej, interesującym już z samych tylko racji teoretycznych,

---

[3] Odczyt St. Grygiela zamieścimy w nrze 135 „Znaku".

[4] Odczyt A. Stanowskiego, pt. *Społeczno-wychowawcze konsekwencje niektórych sposobów uprawiania etyki* zamieścimy w 135 nrze „Znaku".

a nadto szczególnie aktualnym obecnie z racji praktycznych. Próbę określenia stosunku tych dwu dziedzin z merytorycznego, zasadniczego punktu widzenia podjął w swym referacie zatytułowanym *Etyka a religia* Ks. Dr Bogusław Inlender. W szczególności chodziło Referentowi o odpowiedź na pytanie: czy etyka jest w stosunku do religii w pełni autonomiczna, czy też elementy religijne stanowią jakieś nieodzowne składniki moralności. Ponieważ przez „uzależnienie" etyki od religii można rozumieć bądź uzależnienie o charakterze religijnej motywacji moralnego postępowania, bądź o charakterze religijnego uzasadnienia reguł moralnego działania, stąd też charakterystykę stosunku obu wymienionych dziedzin przeprowadza Autor kolejno na dwu poziomach i stosownie do tego dwoma różnymi metodami. Na pierwszym etapie — poprzez analizę fenomenologiczną świadomości moralnej i przeżycia religijnego, na etapie drugim — poprzez analizę uzasadnień występujących w odpowiednio dla tych celów sklasyfikowanych „modelach" systemów etycznych. Jakkolwiek analizy dokonane na etapie pierwszym prowadzą do uznania, że specyficznie etyczne fenomeny, jak doznanie wartości i poczucie zobowiązania, są nieodzownie związane z autentycznym przeżyciem religijnym, to jednak zależności tej nie odpowiada zależność w odwrotnym kierunku, jest ona asymetryczna. Istnieje możliwość autentycznie moralnych przeżyć niezależnie od przeżyć religijnych. Wniosek na tym poziomie analizy byłby więc zasadniczo równoznaczny z uznaniem autonomii przeżyć moralnych. Jak na pierwszym etapie badań zasadniczym narzędziem analizy było pojęcie motywu w odniesieniu do przeżycia moralnego, tak na drugim staje się nim pojęcie „uzasadnienia" w odniesieniu do norm postępowania. Autor przyjmuje, że normy są uzasadnialne bądź: 1. przez sprowadzenie normy uzasadnianej do normy uznanej za oczywistą, bądź 2. przez odwołanie się do odpowiadających tym normom ocen. Te ostatnie z kolei uzasadniają się znowu albo dzięki własnej oczywistości, albo też przez sprowadzenie do oceny oczywistej. Po dokonaniu wspomnianego już zabiegu klasyfikacyjnego na wszelkich możliwych (a więc i faktycznie danych) systemach etycznych z punktu widzenia stosowanego w nich uzasadniania norm i ich wzajemnych relacji w systemie (Prelegent mówi tu o czterech różnych „modelach"), Autor stawia pytanie, jakie znaczenie w stosunku do wyróżnionych typów uzasadnień mogłoby mieć „dodanie" lub „odjęcie" momentu religijnego. Konkluzję jego wywodów na tym etapie można by chyba wyrazić w ten sposób, że uzasadnienie religijne wprowadza pewną uzupełniającą modyfikację do uzasadnienia etycznego, której charakter jednak jest ściśle uzależniony od charakteru samego zastosowanego w danym przypadku uzasadnienia etycznego. Jeśli to ostatnie ma charakter autentycznie moralny, uzasadnienie religijne modyfikuje je wprowadzając do niego moment „ostatecznościowy". Jeśli zaś uzasadnienie etyczne ma charakter

pseudo-moralny (para-moralny), modyfikacja, jaką wprowadza „argument" religijny, polega jedynie na zmianie w samej treści argumentu nie zmieniając jego metodologicznego charakteru. (Hedonizm religijny jest na równi z hedonizmem „laickim" hedonizmem tylko, niczym więcej). W zakończeniu Referent podkreślił, iż wbrew pozorom wylaniający się z jego rozważań ogólny wniosek o daleko idącej autonomii moralności i etyki w stosunku do religii nie tylko dla religii nie jest „groźny", ale postulując interioryzację i autentyzm w przeżyciu moralnym przygotowuje tym samym teren dla autentycznej, pogłębionej religijności.

W dyskusji poruszano takie sprawy, jak konieczność doprecyzowania sensu pojęcia uzasadnienia etycznego oraz jego relacji do pojęcia umotywowania moralnego, potrzebę oddzielania różnych konotacji terminu „moralność" (i „etyka", i w związku z tym różnych konotacji terminu „uzasadnienie etyczne") i „religia", oraz problem wystarczalności ograniczenia się do samej tylko metody fenomenologicznej dla adekwatnego scharakteryzowania relacji obu wymienionych dziedzin.

Dr Adam Rodziński postawił sobie za zadanie wyeksponowanie wzajemnych powiązań aksjologii i filozofii kultury. Stosunek wymienionych dyscyplin do siebie starał się uwyraźnić poprzez określenie relacji ich przedmiotów. Dla jej określenia musiał się oczywiście podjąć analizy obu jej członów: pojęcia wartości i kultury. Rozważania analityczne nad treścią tych pojęć wypełniły też większą część jego referatu, zatytułowanego: *Filozofia wartości a filozofia kultury*. Uznając, iż określenie wartości w samych tylko kategoriach ontologicznych jest mało operatywne dla filozofii kultury, podjął się próby określenia tego pojęcia w kategoriach antropologii filozoficznej. Tym samym referat jego zorientowany został podług wyżej już zasygnalizowanej tendencji „Tygodnia". W takim ujęciu wartość byłaby jakością realnego stosunku zachodzącego (aktualnie lub przynajmniej potencjalnie) pomiędzy osobą a jakimś bytem. Jakość ta z kolei polegałaby na tym, że dany byt odpowiada osobie jako osobie, albo tylko doraźnie (wartość względna), albo również „ostatecznościowo" (wartość bezwzględna). W tym momencie właśnie dokonuje się personalizacja, upodmiotowienie pojęcia wartości. O jej istnieniu i strukturze decyduje bowiem człowiek, osoba, ale nie w tym znowu znaczeniu, jakoby coś stawało się wartością dopiero dlatego, że jest cenne w aktualnym przekonaniu czy przeżyciu danego podmiotu (na tym polegałby subiektywizm, od którego Autor zdecydowanie się odcina), lecz przede wszystkim ze względu na sam fakt, czym a raczej kim człowiek jest. Ten porządek natury, który dla człowieka jest porządkiem osobowym, stwarza dopiero ramy i podstawy dla wolnego zaafirmowania osobistymi i wolnymi aktami swego osobowego z natury „zaadresowania". W tym miejscu także otwiera się przed człowiekiem świat wartości nie związanych z koniecznościami biolo-

gicznymi czy nawet psychologicznymi, wartości odpowiadających jego ściśle duchowym aspiracjom i właściwej mu autonomii. Kiedy z kolei prelegent przystąpił do drugiego członu omawianej relacji: pojęcia kultury, okazało się, że jego sens jest już w ogólnych zarysach wyznaczony przez sens określonego jak wyżej pojęcia wartości. Wystarczy go tylko bliżej „dokreślić", aby móc następnie postawić szereg pytań wytyczających ogólny profil problematyki specyficznej dla filozofii kultury. W tym punkcie jednak okazuje się, iż tak jak niepodobna było określić pojęcia kultury bez pojęcia wartości, tak samo niepodobna rozwiązać całego szeregu problemów filozoficzno-kulturowych bez zespołu twierdzeń wyjściowych, które wszelako formułuje i uzasadnia na swym własnym terenie filozofia wartości (a następnie antropologia i nawet metafizyka). Relacja obu dyscyplin jest zatem stosunkiem ścisłej zależności metodologicznej, co jednak wcale nie przekreśla ich wzajemnej odrębności. Uwydatnieniu tego specyficznego, odrębnego profilu metodologicznego filozofii kultury na tle spokrewnionych z nią najbliżej nauk służyły dalsze, końcowe już uwagi Prelegenta. Referat stał się impulsem dla ożywionej wymiany zdań. Dyskusja, obfitująca tym razem w wiele humorystycznych akcentów (sprawa scharakteryzowania wartości przysłowiowej „dziury w moście"), dotyczyła głównie tej części wystąpienia, w której Referent ustosunkowując się krytycznie do ontologicznego określenia wartości, proponował swe własne, antropologiczno-filozoficzne.

Omawiane dotąd referaty „Tygodnia" dotykały ważnych merytorycznie problemów aksjologii ogólnej i szczegółowej. Nie były to zresztą referaty, jeśli przez słowo „referat" rozumieć jedynie sprawozdanie z tego, co inni tylko w omawianej dziedzinie robią. W czasie „Tygodnia" bowiem byliśmy niejednokrotnie świadkami dzielenia się referenta z audytorium rezultatami swej własnej, twórczej pracy w określonej dziedzinie aksjologii i efektywnego niekiedy w nią wkładu. Tym też chyba w głównej mierze tłumaczy się ów zaakcentowany już wyżej ogólny charakter i wydźwięk zaprezentowanej w referatach „produkcji", wyrażający się hasłem *vetera novis augere.* Z uwagi na ten moment jakąś kropką nad „i" tego „Tygodnia" był referat Ks. Mgra Cz. Wojtkiewicza pod tytułem *Problematyka logiczno-metodologiczna w filozofii wartości.* Referat dał nam zarys typologii problemów meta-aksjologicznych, ilustrowany formułowaniem niektórych problemów konkretnych, wskazywał na typowe rozwiązania oraz klasycznych ich przedstawicieli. Akcentował tendencje zaznaczające się współcześnie w dziedzinie logicznej refleksji nad filozofią wartości. Jako zasadę porządkowania problemów Referent przyjął klasyczne już dzisiaj rozumienie trzech sensów terminu „logika" lub „metodologia": 1. teoria nauki (epistemologia), 2. logika języka, 3. metodologia w sensie ścisłym. Refleksja epistemologiczna nad filozofią wartości dotyczy wyboru samej

koncepcji tej „filozofii", a w konsekwencji wyboru metody. Wybór ten jest uwarunkowany ogólniejszymi poglądami filozoficznymi, głównie teorioznawczymi (aprioryzm, empiryzm itp.). Czy badanie dziedziny wartości może być nauką, a jeśli tak, to o jakiego typu nauce może tu być mowa (ontologia wartości?, fenomenologia?, epistemologia?, socjologia z psychologią?) — oto podstawowe zagadnienia epistemologiczne. Na „logikę języka" danej dziedziny badanej, w tym przypadku teorii wartości, składa się problematyka dotycząca tzw. aparatury pojęciowej tej teorii. Idzie tu o wybór i dokładną charakterystykę semiotyczną-syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną — wyrażeń aksjologicznych, głównie terminów, zwłaszcza podstawowych („wartość", „dobro", „ocena" itp.). W szczególności: syntaktyka ma uwyraźnić w pojęciach wartościujących wszelkie ukryte relatywizacje, semantyka ma dostarczyć bliższej charakterystyki tych pojęć (problem typów znaczeń terminów wartościujących, wzajemnych związków tych znaczeń, sposobów ich ustalania: klasyczny problem definiowalności, itp.), a także analiz dotyczących wartości obiektywnej (w szczególności wartości logicznej) całych wypowiedzi wartościujących, głównie ocen (stanowiska przeciwstawne: z jednej strony zwolennicy znaczenia poznawczego ocen, z drugiej strony przedstawiciele tzw. emotywizmu). Pragmatykę interesującą pozostałe funkcje wypowiedzi wartościujących: rola wyrażania postaw (przekonań?), rola sugerowania, rola przekazywania żądań lub tp. „Metoda" w zastosowaniu do działalności badawczej, to „metoda uzyskiwania twierdzeń poznawczo wartościowych i ich uzasadniania". Referat wskazywał na złożoność problemu uzasadniania aksjologicznego i jego uwarunkowania w postaci rozwiązań wielu problemów semantycznych. Nie jest rzeczą łatwą, m. in. wobec dotychczasowego braku zadowalającej eksplikacji ogólnego pojęcia uzasadniania, rozstrzygnąć zasadnie takie zagadnienia jak zagadnienie uzasadnialności bezpośredniej ocen, zagadnienie uzasadniania ocen na podstawie przekonań innego typu, zagadnienie ogólnych warunków poprawności uzasadniania aksjologicznego itp. Zwrócono wreszcie uwagę na dochodzącą coraz bardziej do głosu w literaturze metaaksjologicznej tendencję do „liberalizacji" w stosowaniu narzędzi logiczno-metodologicznych do dziedziny wartości, tendencję, która jest wynikiem postulatu ogólniejszego, postulatu respektowania specyfiki różnych dziedzin poznawczych. Przykładem wspomnianej tendencji jest np. rezygnacja z „uświęconego" tradycją dążenia do definiowania terminów za wszelką cenę na rzecz innych rodzajów sposobów ustalania ich znaczenia, lub np. zarzucenie stosowania schematu „dedukcja-indukcja" tam, gdzie ma miejsce specyficzny typ uzasadniania i argumentacji — „praktyczny", „wartościujący", „etyczny". Ujmując najkrócej Referent dał przegląd postulatów rzetelnej „roboty" badawczej, jakie stawia przed badaczem jakiejkolwiek dziedziny współczesna teoria nauki, a którym etyk musi

czynić zadość, jeżeli uprawiana przezeń dziedzina chce aspirować do rangi poznania naukowego. Postulowane tu „novum" jest tym bardziej doniosłe i aktualne, że na tym odcinku zauważa się pewne „nienadążanie" etyki w porównaniu ze stopniem dojrzałości metodologicznej innych nauk. Pełne uświadomienie sobie niedoborów i opóźnień w tym zakresie jest jednak niezbędnym warunkiem ich skutecznego przezwyciężenia i próby nadania etyce postaci odpowiadającej współczesnym wymogom na tym odcinku. Dla tych względów to perspektywiczne końcowe spojrzenie oczyma logika i metodologa na pole „uprawy" etyka — do czego w gruncie rzeczy sprowadzał się referat Ks. Wojtkiewicza — stanowiło wyjątkowo cenną pozycję ostatniego „Tygodnia" i jeszcze jedno w cyklu jego wykładów wskazanie, gdzie w etyce można i trzeba „stare" „nowym" uzupełnić i wzbogacić.

W swym wstępnym referacie, otwierającym program „Tygodnia" Mgr Gałkowski poinformował nas, że na terenie polskim reprezentowane są obecnie wszystkie kierunki cieszące się aktualnie „wzięciem" na światowym rynku aksjologii i etyki. Z obrazu, jaki nam nakreślił, wynikało wszelako, że istnieją pomiędzy nimi duże dysproporcje zarówno pod względem ilości publikacji, jak również pod względem ich wartości naukowej. Niektóre stwierdzenia i oceny Autora dotyczące kierunków szczególnie nam bliskich mogły nas nawet niepokoić. Nie wiemy, jak by wyglądały oceny Mgra Gałkowskiego, gdyby referat swój głosił nie na rozpoczęcie, lecz na zakończenie „Tygodnia Filozoficznego", a więc w momencie, kiedy już sam ten Tydzień przeszedł do historii polskiej aksjologii i etyki, stając się jej elementem. Nie sądzimy, by oceny te były radykalnie odmienne, ale wolno nie bez podstawy przypuszczać, że byłyby bliższe jaśniejszym tonacjom. A jeżeli tak, to chyba można uznać tegoroczny „Tydzień Filozoficzny" za imprezę udaną i budzącą uzasadnione nadzieje na przyszłość.

*Ks. Tadeusz Styczeń*

# ENCYKLIKA *ECCLESIAM SUAM*

## „LIST — ROZMOWA"

Kościół katolicki, a także ludzie spoza Kościoła oczekiwali z zainteresowaniem na encyklikę *Ecclesiam suam*, z 6 sierpnia 1964, pierwszą encyklikę pontyfikatu Pawła VI, ponieważ ogłoszone przez papieża Jana XXIII listy do wszystkich ludzi dobrej woli, a szczególnie *Pacem in terris*, wywołały niespotykane do tej pory zainteresowanie dla tego, co mówi papież *. Tak więc list Pawła VI został zaraz na początku sierpnia życzliwie przyjęty przez prasę światową; komentowano go

* Tłumaczenia artykułu dokonano według tekstu zamieszczonego w „Études", Octobre 1964, z pewnymi skrótami.

i cytowano, a „New York Times" opublikował go nawet w całości. Jednakże, unikając pochlebstwa, trzeba przyznać obiektywnie, że nie wywołał on tego spontanicznego entuzjazmu, jaki powitał *Pacem in terris*. A nieuniknione porównywanie nowej encykliki z tamtą z konieczności zafałszowało nasz pogląd i nie pozwoliło nam dostrzec oryginalności listu Pawła VI. Mówiono, że nowa encyklika przypomina więcej styl Piusa XII, niż Jana XXIII. To zdanie nie jest słuszne: nie ma w niej nic z teoretycznych, nieosobistych i mistrzowskich traktatów Piusa XII. Paweł VI wprowadza do literatury papieskiej zupełnie nowy rodzaj: po pierwsze dlatego, że encyklika została pomyślana, ułożona i napisana przez niego samego — co jest rzadkością — a zwłaszcza dlatego, że papież stara się ją podać w formie prostego „listu — rozmowy", jakiegoś wewnętrznego monologu, wyjawionego światu, po to żeby zapoczątkować dialog. Papież odkrywa własne najważniejsze troski, zasadnicze i charakterystyczne cechy własnej myśli; nie z góry ustalony program, ale raczej drogi poszukiwania, na które wkracza. Trudno o coś bardziej przejmującego niż ten dowód ufności, jaki składa episkopatowi (bo do niego w pierwszej kolejności zwraca się ze swymi zwierzeniami), ale także Kościołowi i światu.

Encyklika ta nie jest jednak dokumentem bardzo przystępnym. Nie z powodu jej stylu: Paweł VI najwidoczniej starał się bardzo o porzucenie skomplikowanego sposobu pisania, polegającego na długich okresach najeżonych zdaniami podrzędnymi i warunkowymi, który to sposób dawniej bardzo lubił i który odpowiada subtelności i precyzji jego myśli. Jednakże w tych krótkich i bardzo oszczędnych zdaniach, których teraz używa, widać tę samą inteligencję: rzutką i analityczną, dostrzegającą złożoność problemów w całej jej ostrości i wyrażającą ją zawsze za pomocą skrupulatnie dobranych odcieni. Tutaj Paweł VI jest naprawdę bardzo różny od Jana XXIII. Geniusz zmarłego papieża oparty na intuicji, optymizm polegający na zaufaniu do Boga, łączyły się z ogromnym czasami upraszczaniem problemów, co umożliwiało mu podejmowanie opatrznościowo odważnych inicjatyw. Jednakże skoro już Jan XXIII dał raz impuls, jest rzeczą bardzo szczęśliwą, że jego następca, który chce kontynuować to, co zaczęte, jest obdarzony analityczną, trzeźwą i zrównoważoną inteligencją. Ta skłonność do analizy i tak cenny dar wydobywania odcieni nie zapewnia mu popularności i raczej zadziwia nasze dzisiejsze „stadne" umysły, zanadto przyzwyczajone do namiętnych, propagandowych uproszczeń.

Zresztą encyklika, która faktycznie jest zaadresowana w pierwszym rzędzie do biskupów, to dokument dosyć długi, papież chcąc mówić jasno zaczyna od obszernego wstępu, w którym dokonuje syntezy tematów, jakie następnie poruszy. Tematów tych jest wiele i nie zapominajmy, że to jest „list-rozmowa", gdzie wiele przedmiotów będzie za-

ledwie lekko poruszonych; gdyby to miał być dydaktyczny traktat, to wiele spraw znalazłoby się w przypisach; tutaj często jak refren powraca pragnienie podsunięcia tematów do przemyśleń bez pretensji do ich rozwijania. Wreszcie, część najbardziej bezpośrednia i najprzystępniejsza dla szerokich mas, czyli część odnosząca się do dialogu, pojawia się na samym końcu i po wielu rozważaniach, które nie nadają się do wywołania spontanicznego zainteresowania. Oto powody, które tłumaczą dlaczego ten tekst tak oryginalny, osobisty, przemyślany i sugestywny nie doznał od razu rozgłosu, na jaki zasługuje. Kto wie, czy tak nie jest lepiej. Papież pragnie pobudzić osobistą refleksję u tych, do których się zwraca: „Chcemy przygotować umysły a nie wyczerpująco traktować tematy"; gwałtowny entuzjazm jest niewystarczający do takich przemyśleń, wymagają one czasu na dojrzewanie.

W tych warunkach nie ma mowy o próbie streszczenia encykliki: nie mielibyśmy innego wyjścia jak ułożenie sztywnej tablicy synoptycznej, która musiałaby wypaczać myśl z istoty swojej giętką i sugestywną. Chciałbym tutaj po prostu wykazać, że Paweł VI jest szczery, kiedy twierdzi, że kontynuuje porywy Jana XXIII. Pospieszna i powierzchowna lektura doprowadziła niektórych komentatorów encykliki do zobaczenia w *Ecclesiam suam* reakcji przeciw Janowi XXIII. To prawda, że „papież Montini" i „papież Roncalli" ujawniają swoje własne i to diamentralnie różne osobiste sposoby reagowania. Co nie znaczy, że obaj wychodząc od odrębnych psychologii i niepodobnych doświadczeń nie mogą dążyć do tego samego celu. Pójdę jeszcze dalej: powiedziałbym, że wyostrzone poczucie trudności i możliwych niebezpieczeństw, utajonych błędów, świadomość złożoności tego, co rzeczywiste — wszystkie cechy tak charakterystyczne dla Pawła VI — dają mu śmiałość reformatorską, jeszcze bardziej autentyczną i odważną niż śmiałość Jana XXIII. To nie jest paradoks. Chłopska roztropność Jana XXIII, jego dobroć nie pozwalająca na zrobienie komukolwiek przykrości, sprawiały, że w ciekawy sposób równoważył śmiałość swoich intuicji i inicjatyw; ta kompensacja nie działała poprzez odcienie i zastrzeżenia jak u Pawła VI, ale poprzez zaskakujące decyzje w przeciwnym kierunku — takie jak obsadzanie kierowniczych stanowisk ludźmi wrogimi owemu *aggiornamento*, które papież głosił. Niczego takiego nie ma u Pawła VI; można to było wyraźnie stwierdzić, kiedy wyznaczał moderatorów i dodatkowych członków soborowych, a zwłaszcza po-soborowych komisji.

Jednakże nie można wykluczyć, że pewnego dnia Paweł VI przyjmie postawę inną od dzisiejszej — o ile poczucie odpowiedzialności czy obowiązku zachowania tego, co uważa za dziedzictwo Piotrowe, wyczucie niebezpieczeństwa zagrażającego wierze, czy wreszcie odkrycie poważnych i mogących mieć groźne następstwa błędów — każą mu zareagować i włączyć hamulce. Inteligencjom równie subtelnym jak jego, złączonym z wielką energią, przysługuje prawo rezygnowania z pier-

wotnych zamierzeń i pozycji — nie dlatego żeby im zaprzeczyć, ale żeby je dopełnić przez ich przeciwieństwa. Takie kompensujące przemiany dziwią zwykle nasze mniej przezorne umysły. Niezależnie od tego, co będzie z ewentualną przemianą — której możliwość nie od rzeczy będzie przewidzieć — na razie trzeba stwierdzić, że Paweł VI — używając wszelkich zastrzeżeń i niuansów, którymi ubezpiecza swoje myśli — cierpliwie, dyskretnie, ze spokojną wytrwałością przeprowadza zamysł reformatorski wyraźnie wpisany w tę encyklikę.

## REFORMA KOŚCIOŁA

Słowo „reforma", mało używane przez Jana XXIII, w encyklice wraca jako motyw przewodni. Papież dodaje, że oczywiście nie chodzi o rewolucję mającą podważać zasadnicze struktury prawa Bożego, które stanowią o pełnej autentyczności Kościoła. Celem tej reformy jest raczej doprowadzenie Kościoła do większej zgodności z zamiarami Bożymi i uzdolnienie jego zasadniczych struktur do lepszego wykonywania ich jedynego zadania, jakim jest udzielanie Chrystusa. Można tu odnaleźć myśl o. Congara zawartą w jego wielkim dziele *Vraie et fausse réforme de l'Eglise* (Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła). Kardynał Feltin, w lokalu wydawnictwa dominikańskiego *du Cerf*, publicznie przytoczył zdanie Pawła VI, że dzieło o. Congara jest jednym z tych, które stały się natchnieniem dla osobistych przemyśleń papieża; a kardynałowie mają przywilej autentycznego przekazywania słów papieskich.

Tak więc Paweł VI wielokrotnie nie waha się użyć dosadnego wyrażenia o winach Kościoła *i propri falli* — wyrażenie dotychczas tak bardzo rzadko spotykane w oficjalnych dokumentach, że tłumacze łacińscy, uważając że należy je złagodzić i uściślić, napisali *suorum membrorum errata*, a więc winy członków Kościoła, a nie jego samego.

Reforma owa ma być przede wszystkim i zasadniczo duchowa, a nie tylko kanoniczna i instytucjonalna. Chodzi tu o nawrócenie się wszystkich i każdego, usilną próbę odnalezienia na powrót dwóch cnót ewangelicznych: ubóstwa i miłości. Jan XXIII osobiście przeżył cnotę ubóstwa i nie wahał się ubolewać publicznie nad grzechami przeciw ubóstwu, jakie stwierdzał wokół siebie, a zwłaszcza nad ambicją; nieustannie kładł nacisk na tę ważną postać ubóstwa, jaką jest duch służby, a nie panowania dla wszystkich, którzy sprawują urzędy w Kościele; a jednak nie uwydatnił tak jasno, jak to zrobił Paweł VI, owej konieczności widomego praktykowania ubóstwa dla całego Kościoła. To nie znaczy, że obecny papież widzi już jasno, w jaki sposób ma konkretnie wprowadzić ducha ubóstwa. I właściwie nikt dzisiaj tego tak całkiem jasno nie widzi. Ale papież prosi biskupów, żeby razem z nim zatroszczyli się o szukanie rozwiązania tego zasadniczego problemu.

Reforma ma być także intelektualna; i tutaj Paweł VI idzie dalej niż

Jan XXIII. Dobry papież Jan z całym optymizmem postawił sobie za zasadę dostrzeganie raczej tego, co pozytywne, a nie tego, co negatywne w jednostkach, społeczeństwach i ruchach. Nie chciał niczego potępiać, nie sądził, żeby jakieś poważniejsze groźby herezji dojrzewały w łonie katolicyzmu. Sam miał wartościowe osiągnięcia, pełne erudycji, na polu krytycznego wydawania tekstów, ale nie tail wcale, jak mało wspólnego z badaniami czysto teologicznymi i spekulatywnymi. Nie pozwalał na oficjalne zarządzenia potępiające, ale nie był oswojony z postępami krytyki biblijnej. Paweł VI nie jest oczywiście zawodowym teologiem, ale byłoby niesłychanie trudno znaleźć podobną kulturę teologiczną u kogoś, komu jak jemu całe życie zeszło na funkcjach administracyjnych i duszpasterskich. Ogłoszone przemówienia świadczą, że aż do początku swego pontyfikatu orientował się doskonale w pracach teologów niemieckich i francuskich; jako papież po wielekroć wyjawiał swoją osobistą sympatię dla niektórych współczesnych wielkich teologów; otwarcie zajął stanowisko przychylne zdrowej wolności w badaniach egzegetycznych. W omawianej encyklice wyraża swą radość z prac wielkich współczesnych teologów: nie trudno byłoby wstawić tutaj nazwiska ludzi, którzy za poprzednich pontyfikatów byli często przedmiotem podejrzeń. Papież w tekście, który własnoręcznie zredagował, daje dowód głębokiej, osobistej refleksji teologicznej; proponuje teologię Kościoła chrystologiczną i trynitarną i metodę eklezjologiczną, którą można nazwać fenomenologiczną i refleksyjną, pozostającą pod wpływami niektórych świeckich nurtów filozofii współczesnej, a nie jest to bynajmniej metoda klasyczna.

Papież proponuje ową podstawową duchową, a także intelektualną reformę jako rezultat ścisłej współpracy episkopatu i papiestwa. Tutaj zasługa inicjatywy należy do Jana XXIII, który w swej genialnej prostocie odważył się na prawie rewolucyjny — w ówczesnym stanie instytucji kościelnych — pomysł zwołania Soboru Powszechnego; ta decyzja przeraziła przecież pewnych ludzi, dla których rutyna była rzeczą uświęconą; historyczne konsekwencje tej decyzji nie dadzą się jeszcze przewidzieć. Jan XXIII nie mówił o kolegialności episkopatu, ale tchnął ducha w jej rzeczywistość. Kardynał Montini jako jeden z pierwszych określił jej zasady i wyraził życzenie, żeby praktyka ścisłej współpracy ciała biskupiego z papiestwem nie ograniczała się do czasu Soboru, ale żeby się stała czymś trwałym, w formie, którą trzeba stworzyć. Jest oczywiste, że — jeśli Kościół ma pozostać katolicki — ta współpraca zakłada zachowanie w całej rozciągłości prymatu następcy św. Piotra; Paweł VI, stosownie do obowiązków swego urzędu i ze skrupulatnym poczuciem własnej odpowiedzialności historycznej, głosi to nieustannie od samego początku swego pontyfikatu i to z takim naciskiem, że czasem można było odnieść wrażenie, jakby przestraszył

się idei, którą sam wylansował. Jego encyklika wykazuje, że takie wrażenie byłoby fałszywe. Oczywiście Paweł VI przypomina, że jest najwyższym arbitrem Soboru. W trudnej do przetłumaczenia formule mówi, że „będzie się cieszył, kiedy jego zdanie będzie zgodne ze zdaniem Soboru", czym daje do zrozumienia, że koniec końców osąd papieża mógłby być różny od osądów biskupów. Można przecież łatwo przypomnieć, że były Sobory, pozornie powszechne, których decyzji Kościół i papież nie ogłosili (np. sławne synody w Sirmium albo Sobór w Konstancji, niezależnie od tego, jak wygląda dzisiejsza dyskusja o kanonach tego Soboru). O. Congar pisze, że właściwie jedynym możliwym probierzem ekumeniczności Soboru, to znaczy faktu, że reprezentuje on całość Kościoła, jest aprobata Stolicy Piotrowej.

W takim kontekście tym wyraźniej uderza, jak dalece Paweł VI nie chce sprawować swego urzędu najwyższego doktora i pasterza w sposób nasuwający myśl o dyktaturze duchowej i dogmatycznej. W encyklice kładzie nacisk na swoją decyzję pozostawienia całkowitej wolności Soborowi; skrupulatnie unika nie tylko traktowania zagadnień, nad którymi Sobór właśnie pracuje, lecz stale prosi biskupów, prawie błaga ich o doradzanie papieżowi, o pomaganie mu, o współpracę z nim, o wskazywanie mu potrzebnych reform, a zwłaszcza — sposobów do wprowadzenia ubóstwa. Nigdy jeszcze papież nie wykazał tak wyraźnie i na faktach, że jego najwyższy urząd nie bywa wykonywany *sine Ecclesia*. Samo wyrażenie „kolegialność" nie pojawia sie, jak sądzę, w encyklice właśnie dlatego, że nie zostało ono jeszcze przegłosowane, ale rzeczywistość kolegialności jest w całej tej encyklice obecna i działająca. Sama forma monologu-zwierzenia, jaką encyklika posiada, zakłada kolegialność.

„Zechciejcie pomóc Nam — pisze Paweł VI — we wprowadzeniu (programu pontyfikatu) waszą radą, waszym poparciem, waszą współpracą... To do was, czcigodni bracia, należy wskazanie Nam, co trzeba zrobić dla oczyszczenia i odmłodzenia oblicza Kościoła. Ale raz jeszcze chcemy was zapewnić, że postanowiliśmy przyczynić się do tej reformy".

Wskutek tego samego szacunku dla postanowień czy sugestii Soboru nigdzie w encyklice nie ma mowy o instytucjach, które po zakończeniu Soboru mogłyby, według formuły użytej już raz przez papieża, utrwalić ów udział kolegium biskupiego „w odpowiedzialności rządzenia Kościołem". Jednakże już teraz Paweł VI przewiduje, że dzięki komisjom posoborowym taka praca będzie kontynuowana w duchu Soboru także po jego zamknięciu. Niektóre komisje już działają, a ich międzynarodowy skład sprawia, że one są dokładną reprezentacją całego episkopatu świata.

„Naturalnie, pisze papież, Sobór właśnie ma podsunąć te reformy, jakie należy wprowadzić w prawodawstwie kościelnym, a komisje posoborowe — zwłaszcza te, któreśmy już utworzyli dla przestudiowania

prawa kanonicznego — przełożą decyzje zgromadzenia na konkretne terminy".

Poprzez całą encyklikę przewija się pewien temat, który jest źródłem postanowienia reformy; to, co Paweł VI nazywa „roztropnym wyczuciem historii". Oczywiście nie w znaczeniu materialistycznym i pozytywistycznym, jakie się mu dziś nadaje; tutaj jest to punkt widzenia wiary, przekonanie, że „Bóg wspomaga Kościół i prowadzi go nawet wtedy, kiedy pozwala słabości ludzkiej zniekształcać mniej lub więcej czystość jego rysów i piękno jego czynów". Jednakże ten punkt widzenia wiary uznaje za rzecz zdrową i normalną ów nieprzerwany rozwój wynikający z pogłębiania doktryn i adaptacji instytucji. Właśnie to wyczucie rozwoju określa wymiary i granice reformy podjętej przez Pawła VI; ta reforma nie jest archaizowaniem, jakimś powrotem do instytucji pierwotnych i do chwiejnych sformułowań początkowych, „jak gdyby, mówi Papież, tylko ówczesne miary były słuszne i dobre"; reforma nie jest też owocem jakiegoś subiektywnego iluminizmu, nie jest charyzmatyczna w złym znaczeniu tego słowa, ale jest wysiłkiem dążącym do odszukania w konkretnych warunkach teraźniejszości całej czystości pierwotnego porywu, który prowadził cały rozwój, aż do naszych czasów. Takie wyczucie rozwoju nie wyrażało się dotąd zbyt często w oficjalnych dokumentach Kościoła, wskutek reakcji przeciw nadużyciom, jakie w tej dziedzinie wprowadził modernizm.

## TRAKTAT O DIALOGU

Właśnie to roztropne wyczucie historii cechuje najbardziej nowatorską część długiego refleksyjnego monologu Pawła VI, część, która najmocniej zafrapowała komentatorów, to znaczy traktat o dialogu. Świadomie używam tu wyrażenia „traktat", ponieważ tutaj Papież nie ogranicza się, tak jak w całości swego listu, do aluzji i delikatnych sugestii. I znowu Paweł VI idąc po tej samej linii posuwa się dalej niż jedno z najowocniejszych natchnień optymizmu Jana XXIII, według którego Kościół powinien podjąć to, co jest dobre w niezwykłym postępie współczesnej cywilizacji. Zrozumienie tego dialogu jest o tyle głębsze u Pawła VI, że nie wynika ono z instynktownego optymizmu, ale z bardzo trzeźwej wiary i z wolnego od naiwności realizmu. Paweł VI zachęca pasterzy do czujności; z całą energią ujawnia niebezpieczeństwo cywilizacji hedonistycznej, która dąży do bałwochwalczego uwielbienia człowieka. Jednakże, tak jak Jan XXIII nie uważa, żeby aktualnym zadaniem Kościoła miały być w pierwszym rzędzie potępienia, by miał on rzucać anatemy, głosić systematyczne powstrzymywanie się od wszelkich stosunków ze światem czy wzywać pod sztandary krucjaty. Papież chce rozpocząć dialog z ulegającym głębokim i gwałtownym przemianom laickim światem, w którym dzisiejszy Kościół prowadzi

swoje samoistne życie. Ta postawa nie jest tak zupełnie nowa; to punkt dojścia powolnej ewolucji zainicjowanej przez Leona XIII, potem zahamowanej w okresie nieuniknionej reakcji anty-modernistycznej i rozpoczętej na nowo za Piusa XI a nawet Piusa XII, który w swoich starannie przygotowanych mowach tak się troszczył o wykazanie, że Kościół interesuje się wszystkim co ludzkie.

Jan XXIII w coraz wyraźniejszej afirmacji godności ludzkiej dostrzegał postęp nowoczesnej świadomości moralnej; Paweł VI mówi o koniecznym dialogu ze współczesnym światem, takim jaki on jest. Nie będę streszczał tych wypracowanych i subtelnych stronic, na których papież określa ducha tego dialogu. Może nieświadomie spotyka się on tutaj z filozofem dialogu, Żydem Martinem Buberem: dialog zakłada wysiłek, zrozumienia drugiego człowieka, widzenie trzeźwe — jego błędów, ale — pełne sympatii — jego starań, pragnienie skutecznej pomocy, żeby mógł urzeczywistnić to, co w nim najlepsze.

Paweł VI stwierdza, że taki dialog, o jaki mu chodzi, nie jest możliwy z „wojującym ateizmem". Niektórzy chcą widzieć w tej postawie reakcję przeciw Janowi XXIII. Zauważmy jednak, że Paweł VI, tak samo jak jego poprzednik, odrzuca jawnie wszelką ideę krucjaty; jeżeli stwierdza, że nie można prowadzić dialogu z przeciwnikiem, który z zasady nie chce rozmawiać, to nie odmawia dialogu z jednostkami, które chcą rozmawiać, nawet gdy są to ateiści. A nawet wobec samego ateizmu papież popiera zasadę zrozumienia, sympatii i — wierny zanalizowanemu przez siebie poprzednio duchowi dialogu — każe się starać o zrozumienie najgłębszych przyczyn tego zjawiska historycznego, jakim jest rozpowszechnianie się ateizmu za naszych dni; każe starać się o rozpoznanie tych zniekształceń chrześcijańskich, które oddalają ludzi od osobistego odkrycia Boga; jest skłonny uznać wielkoduszność ludzką i dążenie do sprawiedliwości i postępu czerpiące nieraz natchnienie z ateizmu; nie waha się dostrzec w tych dążeniach „pochodnych tego, co absolutne i konieczne". Nawet w racjonalizmie ateisty Paweł VI dostrzega normalny bieg myśli zatrzymanej po prostu w swym rozpędzie. Jest jasne, że Jan XXIII nigdy nie okazywał sympatii doktrynom materializmu marksistowskiego; jego pragnieniem było stać się otwartym dla ludzi. Czy nie taka sama — bardziej tylko wycieniowana, sprecyzowana i pogłębiona intelektualnie — jest postawa Pawła VI. W każdym razie Paweł VI, tak samo jak Jan XXIII, i na zasadzie właściwego mu wyczucia historii, ośmiela się przewidywać możliwość ewolucji i złagodzenia, nie tyle teoretycznego systemu ateizmu marksistowskiego ile zmniejszenia się wpływu tego systemu na cały ruch, co być może mogłoby otworzyć drogę dla dialogu.

*Robert Rouquette, SJ*
*tłum. A. T.*

# IRZYKOWSKIEGO GARDEROBA DUSZY

Mam trochę pretensji do Andrzeja Kijowskiego. Jego omówienie dzienników Irzykowskiego (*Irzykowski bezbronny*, „Twórczość" 1965, nr 1) jest bardzo wnikliwe i w analizie i we wnioskach końcowych, zwłaszcza kapitalne są uwagi Kijowskiego o problemie szczerości. Ale mimo to jest to omówienie jednostronne, bo na prawach zaimprowizowanego eseju. Irzykowski jest bezbronny nie dlatego, że odkrył się w swoich dziennikach, w tym wypadku jest bezbronny dlatego, że Kijowski go sobie ustawił w najdogodniejszej dla siebie pozycji — potem wystarcza już jeden cios. Eseiście wolno tak postąpić, ale krytykowi? Krytyk obraca przecież przedmiot badany jak pieczeń na rożnie, a dzienniki Irzykowskiego to w dodatku pieczeń tak wielka, że nie da się jej żadną miarą upiec od razu. Wracając do krytyki — całościowy opis tego co przynoszą *Notatki z życia, obserwacje i motywy* Irzykowskiego[1] nie prędko zapewne nastąpi, zbyt wiele w nich materiału, zanim więc książka taka powstanie, trzeba te „Notatki" opisywać pod takim czy innym kątem.

Skąd, w którym miejscu, powstała pomyłka Kijowskiego? Irzykowski odczytywany na serio z „Dzienników" jest może istotnie postacią bardzo różną od tych wyobrażeń, które możemy sobie stworzyć na podstawie lektur jego książek. Ma rację Kijowski, że autor *Słonia wśród porcelany* bardzo poważnie traktował swoją twórczość — jak to wynika z dzienników. Pominął jednak sprawę niebłahą. Stosunek samego Irzykowskiego do prowadzonego przez siebie z długimi bardzo przerwami notatnika. Irzykowski wielokrotnie nas o tym stosunku informuje. I niezależnie czy się wybierze taki czy inny punkt widzenia na to wszystko, co zawiera gruby tom dany nam przez „Czytelnika", wydaje się, że w każdym wypadku punktem wyjścia powinien być pogląd samego Irzykowskiego.

Od razu trzeba tu powiedzieć: jeśli istotnie, jak wynika z dzienników, Irzykowski bardzo poważnie traktował swoją twórczość oryginalną, zwłaszcza pisanie dramatów — nad pomysłami ich zastanawia się przecież jeszcze pod koniec swojego życia — o tyle zupełnie niepoważnie, czy może nawpółpoważnie traktował same dzienniki. Z jednym wyjątkiem: tej części dzienników, które są poświęcone Basi, opisowi jej choroby i śmierci. Tu się całkowicie zgadzam z Kijowskim — jest to raczej „literatura nienormalna", patologiczna, choć nie przesądzam, że dla kogoś, czy za ileś tam lat, będzie się na tę część dzienników Irzykowskiego patrzyło jak na *Treny*, które są lekturą szkolną. Gdyby tak było naprawdę — z perspektywy współczesnej może to bardzo niepokoić. Przyszłość, w której udałoby się tak dalece zestrukturalizować

[1] Wyd. Czytelnik 1964 r.

całą rzeczywistość wewnętrzną, że nawet najbardziej bolesne przeżycia tkwiłyby jakoś obok doznającego, może nieco przerażać racjonalizmem. Przywołując lemowską *science-fiction* można by tu powiedzieć, że ta właśnie strukturalizacja zatarłaby możliwość rozróżniania człowieka od robota. Ale to w końcu dygresja — najlepiej powiedzieć, że współczesna psychologia nie upoważnia nas jeszcze do wydawania sądów o tego rodzaju szczerości. W pozostałych zeszytach obejmujących okres młodości Irzykowskiego, dwudziestolecie międzywojenne i część okupacji (do końca powstania warszawskiego) autor ich często „robi minę" — sygnalizuje, od czasu do czasu, że nie pisze tego wszystkiego na serio. „Obiecuję wam potem [tu raczej błędna ortografia, z sensu informacji wynika, że powinno być po tym] ironię własnych dzieł" — pisze Irzykowski już w roku 1891, a w roku 1937 powtarza właściwie to samo z o wiele większą jedynie dozą ironii. „Zapiski niektórych ludzi w pamiętnikach (i moje) mają tylko wartość poskrobania się w swędzące miejsce". Z zagadnieniem tym łączy się problem inny: czy Irzykowski chciał w przyszłości opublikować swoje dzienniki. Problemu tego właściwie nie da się rozstrzygnąć. Zastanawiał się wielokrotnie nad nim w dziennikach, liczył się z taką możliwością, ale wyraźnej zgody sobie samemu nie dał nigdzie. Można raczej przypuszczać, że dzienniki te posłużyłyby mu do napisania autobiografii. Jedno jest pewne: coś tu jest nie tak. Wydaje się, że dzienniki te powinno się opublikować dopiero po wydaniu całej spuścizny krytycznej Irzykowskiego.

Niezależnie od tego, co tutaj już powiedziałem, istnieje klucz do zagadnienia dzienników zrobiony przez samego Irzykowskiego. Współczesna krytyka jakoś o nim zapomniała. Irzykowski pod koniec swoich dzienników dość często zaznacza, że pisze książkę o klerkizmie. Fragmenty jej, te które się zachowały, opublikowała Halina Maria Dąbrowolska w książce pt. *O Karolu Irzykowskim*. Można tam znaleźć rozdzialik pt. „Dziennik" — oto co pisze Irzykowski na ten właśnie temat: „Świadectwem byłaby jedna forma samotności, której narzędziem jest dziennik, pisemny świadek życia. Dziennik można zapełniać samymi zdarzeniami zewnętrznymi (diariusz, itinerarium ...) — gdy się jest podróżnikiem, dyplomatą, uczestnikiem wojny; takie notatki mogą potem służyć jako materiał dla historyka, dziennikarza, powieściopisarza. Albo pisze się go dla siebie i o sobie, tudzież o zdarzeniach osobistych do najosobistszych włącznie (..) Idealny dziennik klerkowski byłby taki, który by towarzyszył autorowi na drodze do jakiegoś udoskonalenia się, lub do jakiegoś innego celu, który mu życie jego duszy wyznaczy, i zarazem był mu w tym dążeniu instrumentem, tak żeby poprzez niego czy z jego pomocą się uszlachetniał czy tonął aż do grzechu, lub do śmierci. (...) Klerkostwo powinno być bezinteresowne, osobiste jak religia, unikać rozgłosu, jego czyny i gesty

mają ginąć w nieskończoność. Zupełnie jak w religii katolickiej: ofiarowane Bogu. Sama już myśl o publikacji i publiczności fałszuje i paraliżuje samotność, albo też wywołuje osobliwe pasowania się z sobą. (...) Zasadnicza i tragiczna kolizja między życiem praktycznym, a życiem sztuki w życiu klerka objawia się w powyższej kwestii, kwestii dziennika, najsilniej. Tragiczna — to nie znaczy śmiertelna, beznadziejna, lecz w sposób łagodny — zwłaszcza dziś nieaktualna, kiedy los jednostki nic nie znaczy, kiedy jednostka, jakby uciekając przed sobą, rozpłynęła się dobrowolnie i samobójczo w gromadzie, w społeczeństwie, w uniwersalności — zgubiła się, zamiast stanąć wobec niej oko w oko." Cytat oczywiście przydługi, ale niezbędny, aby sprawę dzienników Irzykowskiego ustawić we właściwym świetle. Jest to informacja zobiektywizowana, nie ma w niej mowy o własnej twórczości Irzykowskiego — co w niej jest zatem ważne na tle do tej pory poruszanych zagadnień? Po pierwsze, że Irzykowski, konsekwentnie realizując ideał klerkowskiej samotności, nie pozwoliłby na opublikowanie dzienników. Po drugie: że na ten najwyższy ideał dziennika, dziennik klerka, patrzył niezmiernie poważnie — stosunek ten wybiega w ogóle poza problem słowa pisanego. Irzykowski nadaje tu dziennikowi klerka jakieś znaczenie aktu moralnego. Dziennik taki jest właściwie jedynym kontaktem ze światem zewnętrznym, kontaktem jednostronnym, bo nieprzekazywalnym. Dziennik to jak gdyby *alter ego*, wewnętrzny sędzia, a także narzędzie do doskonałości, to komunia, ustawiczny sprawdzian siebie samego. Do tak rozumianego dziennika nie można stosować praw estetycznych, praw literatury, jest poza literaturą, bo stanowi stającą się normę etyczną. A w takim razie, jeśli z tej wysokiej perspektywy spojrzymy na dzienniki Irzykowskiego, czym wytłumaczyć niekonsekwencję: że ich twórca jak gdyby odcina się od nich, że w przeciwieństwie do tej zobiektywizowanej refleksji o zagadnieniu dziennika, swój własny dziennik uznaje za coś półserio, za „garderobę i wychodek duszy"?

Z jednej strony takie autoironizujące wstawki są bezpiecznikami na wszelki wypadek, także bezpiecznikami przed samym sobą. Ta druga funkcja jest o wiele ważniejsza — pogłębiając ją od strony psychologicznej, zaczniemy się zbliżać do sedna. Dramatem życia Irzykowskiego było to, co zauważył bardzo trafnie Kijowski: „nie miał wyobraźni". Irzykowski zdawał sobie i nie zdawał z tego sprawy. By nie było nieporozumień, trzeba wyjaśnić o jaką wyobraźnię tutaj chodzi — o tę, która przetwarza w twórczym akcie rzeczywistość (Kijowski zapomniał tu o jednym wyjątku: o *Pałubie).* Nie umiał Irzykowski tej rzeczywistości przetwarzać w swoich dramatach, choć łudził się, że potrafi, i nie umiał także w dziennikach, tutaj się jednak nie łudził, wielokrotnie wyznając, że nie potrafi opisywać (jedyną próbą, że potrafi opisywać, był, wydaje się, dziennik związany z Basią).

Ale miał organiczną potrzebę pisania dziennika, to była jego ucieczka przed samotnością. Jak z tego dylematu wybrnąć?

Odpowiedź będzie równocześnie bardzo znacznym przybliżeniem się do sedna całego zagadnienia. Poczucie samotności i klerkowstwa powstało u Irzykowskiego z dwu wzajemnie z sobą powiązanych przesłanek: z przeświadczenia, że rzeczywistość w której żyje, a więc ludzie i otaczający ich świat jest gotową strukturą a jedynie on sam czymś innym, niekoherentnym, nieprzystającym do tej rzeczywistości. Przeświadczeniu temu daje już wyraz w dziennikach z okresu młodzieńczego, gdy mówi: „nie piszę o sobie, ale piszę dla ludzkości o jakimś dziwnym człowieku, którym ja sam jestem". To podzielenie siebie samego na kogoś, kto nie tworzy w stosunku do własnej osoby dystansu i na kogoś ujrzanego w perspektywie takiego właśnie dystansu, pozwoliło Irzykowskiemu na zapisywanie, jak gdyby na prawach stenografii, co wielokrotnie w dziennikach podkreśla, wszelkich obserwacji, ale właśnie obserwacji nie przetworzonych przez kreacyjny akt wyobraźni. Dziennik Irzykowskiego jest nie czym innym, jak stenogramem z doznań i odczuć, także obserwacji wypreparowanego jak gdyby drugiego ja — ja oddzielonego, struktury niegotowej, stającej się. Czyli mamy tutaj do czynienia z procesem czysto racjonalnym, nie kreacyjnym. „W opisach nie jestem silny, więc się ćwiczę"...

Mówi się, że Irzykowski to jak gdyby model czystego racjonalisty. Sam Irzykowski za racjonalistę się jedynie uważał. Postawa racjonalistyczna już z góry jak gdyby zakłada analityczno-refleksyjny stosunek do rzeczywistości. Ale czy jest to postawa „wrodzona" czy nabyta? W jaki sposób przylgnęła ona tak silnie i całkowicie do Irzykowskiego? W Irzykowskim, wydaje się, było bardzo mało odporności na to, co otaczający jednostkę świat przynosi w aspekcie jak gdyby negatywnym. Nie umiał się tym negatywnym bodźcom przeciwstawiać nie walczył z nimi, uciekał w samotność, poddawał się procesowi alienacji — jakby się dzisiaj powiedziało. „Odstręczano mnie od patriotyzmu, od socjalizmu, od patosu, od poezji itd. — pisał. — Wszędzie przychodziłem za późno lub zastawałem ławkę w jakiś sposób zapaskudzoną. Najprzód czułem się szatanem lub wyrodkiem, później tylko intruzem. Jak podróżny, który otwiera drzwi przedziałów wagonowych i wszystkie znajduje zajęte lub wszędzie widzi niechętnych mu pasażerów". A więc taki racjonalistyczny kontakt z rzeczywistością zewnętrzną, jej negatywami, jest postawą nabytą. „Wrodzone" natomiast wydają się być skłonności do autoanalizy; autoanalizy, która także operuje w płaszczyźnie negatywnej. „Nie jestem cięty, choć studiuję komizm i dowcip, choć oswajam się z różnymi chwytami, w praktyce nie potrafię ich zastosować;

może to brak rutyny towarzyskiej, nieelastyczność umysłu w takich sytuacjach".

Być może, że Irzykowski jakoś by przewalczył w sobie to uczulenie na negatywne bodźce zewnętrznej rzeczywistości i własnego ja, własnej osobowości, gdyby nie jeszcze jeden konflikt, od niego już niezależny. Formacja umysłowa Irzykowskiego kształtowała się w czasach, kiedy znacznie bardziej żywotna była jeszcze mechanistyczno-pozytywistyczna koncepcja rzeczywistości niż jaskółki filozofii egzystencjalnej. Będąc racjonalistą, a więc umysłem, który uogólnia i syntetyzuje, patrzył zatem Irzykowski na rzeczywistość, jak już powiedzieliśmy, jako na coś gotowego, zastanego. Ludzie, z którymi się spotykał, byli zawsze dla niego w uogólnieniu gotowymi strukturami. Dawał temu wyraz na przestrzeni całego swego życia. „Sądzę w ogóle, że wiele ludzkich czynów nie wynika z popędu lub zamiaru, lecz po prostu z konwencjonalności, z musu, bo w dzisiejszych ciasnych stosunkach jest zakres czynów człowieka prawie z góry określony prawem i zwyczajem. Doprawdy, ażeby żyć, można by nic nie myśleć, trzeba się tylko poddać maszynie, to ona już nami pokieruje" — pisał już w roku 1893. „W życiu człowieka są posady otwarte do wypełnienia: kochanka, żona, przyjaciel..." (rok 1916). „To, co krytykujemy u ludzi, to jest ich kreacja artystyczna. Każdy człowiek wciela się jakoś, wciela swoje ja aktorskie, rzeźbiarskie, kinowe i umysłowe. Krytykujemy nie ich samych, lecz ich wyobrażenia o sobie" (rok 1937). Jeśli patrzył na rzeczywistość, współczesną sobie historię, także patrzył podobnie: jak na szablon, gotowe już wzory. Miał zrozumienie dla dążności do kostnienia społecznej psychologii, dla tego, że ludzie lubią się trzymać raz wytworzonych schematów, przyzwyczajeń, modelów postępowania. Bardzo tu znamienna jest refleksja Irzykowskiego po śmierci Piłsudskiego: „Myślę, że nawet jego przeciwnicy żałują w nim — za wrogiem. Jest to inercja, już się człowiek nastawił, przyzwyczaił do pewnych gróźb i gestów wewnętrznych: teraz trzeba się przestawić, rozluźnić tamten system, a utworzyć nowe. To jest zawsze połączone z trudem, już parę razy to przeżyłem..." Nawet na ważkie poczynania dziejowe patrzy Irzykowski tylko jako na powtarzanie szablonów. Kiedy zastanawia się nad barykadami, jakie wznieśli mieszkańcy Warszawy w roku 1939 pisze: „Zapewne chciano naśladować Madryt — zawsze jakiś szablon, wzór obcy..."

Podobnie jak rzeczywistości, nie aprobuje Irzykowski siebie. Można powiedzieć, że po to pisał okresami dzienniki, aby sprawdzić, czy nie kostnieje, czy nie jest gotową strukturą, jak otaczająca go rzeczywistość. Gdy zbyt ulegle poddawał się pesymizmowi, zatracał poczucie wyjątkowości swojej osoby. „To życie moje, czuję, że jest tylko rutyną: wiem, że teraz się robi to a to, mówi się to a to, i wykonuję

to jak aktor". I dopiero na tym tle jakże prawdziwe i szczere wydaje się wyznanie Irzykowskiego z roku 1941, a więc u schyłku jego życia. Miał wówczas sześćdziesiąt osiem lat, żył w jakże przeraźliwym czasie, niechże więc nic nie przysłania nam jego wielkości: „...myśl plugawa powstała we mnie: oby się wojna źle skończyła, aby w tej powszechnej konflagracji zaszły wielkie wymieszania i rekompensaty, aby się zniwelowała literatura i kultura polska, aby nie trzeba już było być wielkim, brać udział w tej rywalizacji, do której nie mam serca ani fizycznego, ani moralnego. Zostać sobie nadal małym profesorzyną stenografii polskiej i niemieckiej, grać czasem w szachy, czytać dużo książek — i tak aż do końca życia, który się jawnie zbliża". Miał już wówczas Irzykowski za sobą wszystkie wielkie batalie literackie, właściwie całe życie, czuł się zapewne naprawdę zmęczony i ta ujawniona chwila zmęczenia tylko uczłowiecza jego ideał klerkowski a nie zaprzecza mu. Mówi jednak o czymś jeszcze więcej. Że życie Irzykowskiego było chyba także oparte na jakiejś nieujawnianej wyraźnie i *expresis verbis* sprzeczności: między chęcią spokojnego, cichego życia a pragnieniem wielkości.

Gdyby w dziennikach Irzykowskiego było tylko tyle: ogląd rzeczywistości — ludzkości i świata zewnętrznego, a także od czasu do czasu siebie, jako gotowych podobnych do siebie struktur, gdzie wszystko jest jak gdyby z góry dane, albo jak gotowa rola, w którą wchodzimy i powtarzamy od dawna ustalone gesty i zachowania, można by zapytać z pewnym powątpiewaniem: na czym wobec tego polega potęga twórczości Irzykowskiego? I tu wreszcie w odpowiedzi ujawni się sedno. Wielkość ta polega na jednym, na jeszcze jednej sprzeczności: ten racjonalista w osądzie zastanej rzeczywistości, poza tą rzeczywistością ustawicznie poszukiwał pierwiastka irracjonalnego. Poza, to znaczy gdzie? W literaturze. Literatura dla Irzykowskiego to było nie tylko pole jego działalności krytycznej. Literatura dla Irzykowskiego to było remedium. Irzykowski swoim życiem potwierdzał nierozwiązywalny dotychczas konflikt — konflikt między życiem a sztuką. Życie to była dla niego dziedzina zracjonalizowana tak dalece, że spotykał się w swoim odczuciu niemal wyłącznie z wzorami: sztuka natomiast, literatura, to było to wszystko niespodziewane, niepowtarzalne, irracjonalne. „Brzozowski zarzucał mi racjonalizm mimo *Pałuby*. Nie rozumiał. Właśnie jako twórca szukam w pozornym porządku nieporządków, irracjonalności, pałubiczności..." — pisał w roku 1934. Nie będę się nad tym pierwiastkiem pałubicznym, irracjonalnym dłużej tutaj zatrzymywał — choć jeśli się chce mówić w pełni o Irzykowskim twórcy, trzeba sięgnąć do tej prekursorskiej powieści. W ogóle zresztą jest wielkim nieporozumieniem odczytywanie Irzykowskiego na podstawie jedynie jego dzienników (przestrzega także

przed tą jednostronnością Stefan Kisielewski we wnikliwej przedmowie). Z dzienników, jak to cały czas ukazywałem, wychodzi Irzykowski racjonalista, analityk i pesymista. Dopiero przez zestawienie tej części osobowości z drugą, irracjonalną, z osobowością krytyka literackiego, może powstać całość. Trzeba by w takim razie sięgnąć do jego książek. Bo w dziennikach Irzykowskiego-krytyka prawie nie ma. Dlatego Irzykowski jest bezbronny, przypomniano go, ale z jednej jak gdyby strony. Co więcej: wykorzystujemy to i znęcamy się nad nim.

Literatura była dla Irzykowskiego nieporządkiem, chaosem, czymś irracjonalnym, rzeczywistością, w której porządek dopiero wprowadza racjonalistyczny umysł — krytyka. Zetknięcia się tych dwu sił w dziennikach prawie nie ma śladu. Nie udało się tego dokonać Irzykowskiemu. Nastąpiła tu jakaś zdrada, zdrada literatury, czy wytłumaczalna? Być może dlatego nie znalazło się dla niej miejsce w dzienikach, iż stanowiła niejako chleb powszedni Irzykowskiego. Prawdopodobnie dlatego. Nie ma literatury, ale mimo to jest w dziennikach bardzo silne akcentowanie pierwiastka irracjonalnego. Dotychczasowa krytyka zupełnie na to nie zwróciła uwagi.

Przedtem jednak zahaczenia Irzykowskiego o irracjonalizm w innych dziedzinach. Trudno mi powiedzieć, jaki był stosunek Irzykowskiego do religii, ale oczywiste jest, że od czasu do czasu interesowała go ona jako przeciwstawienie zestrukturalizowanej rzeczywistości. Na marginesie przeczytanej książki Jamesa pt. *Wielość światów* Irzykowski zanotował: „Bóg staje się i trzeba mu dopomagać. Jest to bardzo nęcące". Gdzie indziej sygnalizuje Irzykowski, że zainteresowały go nowe, dzisiaj wiemy już że egzystencjalne, tendencje w filozofii. Podobnie jak stawanie się Boga zainteresowało go tutaj to, że świat „stwarzamy, rozszerzamy".

Gdzie indziej, w innej zupełnie płaszczyźnie wyładowało się przede wszystkim irracjonalne poczucie Irzykowskiego. Jeśli tak mało w dziennikach opisu świata, ingerowania w niego — to wynika to stąd, że racjonalista Irzykowski zdając sobie sprawę ze statyczności świata, czy lepiej rzeczywistości, tym samym uważał, że bezcelowe jest ingerowanie w jej prawa, rzeczywistość jest gotowa, nic się w niej nie da zmienić. A jednak znalazł Irzykowski dziedzinę, cały mikrokosmos, (pamiętajmy poza tym cały czas o nie istniejącej tutaj literaturze), w który mógł ingerować — kontrolować prawa, wnosić poprawki, burzyć i znowu budować od nowa. Tym mikrokosmosem — rzeczywistością irracjonalną, w której jakiś ład może dopiero wprowadzić umysł racjonalisty były dla Irzykowskiego... szachy. Dziwne, że nikt jakoś tego nie zauważył, że wszyscy ten mikrokosmos, który przecież w dziennikach wiele miejsca zajmuje, zlekceważyli. A przecież drugiego analogicznego zjawiska w literaturze światowej nie ma na

pewno — nikt nie ujawnił, że grę w szachy traktuje jako pewnego rodzaju rekompensatę niemożności ingerencji w rzeczywistość, która nas otacza. Najlepiej będzie jeśli tę niebłahą sprawę zreferuje sam Irzykowski, tym bardziej, że stronice poświęcone szachom należą do najpiękniejszych w całym dzienniku. „Symbolika szachów. Że w tym zakresie można coś poprawić, zbadać, mieć coś pewnego. W życiu normalnym nie kręcą się po świecie ci, którzy na wojnie zginęli czy przegrali; szachy są rzeczywistością uboczną, w której ta możliwość jest otwarta" (rok 1934); „Szachy — życie, które się toczy z nieustannym komentarzem i sprawdzianem" (rok 1936); „Umysł rzucił się na drogę najłatwiejszą, zacząłem uprawiać szachy. Nie żebym teraz potępiał szachy, nie. One są dla mnie dziedziną — mikrokosmosem sprawiedliwości, namiastką tego, co mi się nie udało osiągnąć w literaturze i w życiu" (rok 1938); „Jako arcyracjonalista potrzebuję tego mikrokosmosu, gdzie irracjonalność jest wprawdzie koniecznym warunkiem, lecz po to, aby być pokonana w krótkiej drodze, z taką ewidencją jak nigdzie indziej na świecie, a to właśnie mnie wabi. Tu mogę czynić i działać, i zaraz wiedzieć, czy czynię dobrze, a jeżeli źle, to dlaczego źle. Jako etyka zadowala mnie ta dziedzina sprawiedliwości, bo choć i tu szczęście gra rolę — szczęście do siebie samego przede wszystkim, a nie powinięcie nogi u partnera — jednak świat ścisłości i prawdy racjonalisty nie maskuje się. A najbardziej uroczą stroną w szachach jest to, co się rozgrywa „między wierszami", to, co w samych ruchach nie zawsze się objawia, lecz dopiero w analizie — jeżeli się to choćby w części opanowało podczas samej gry, tym wytężeniem pamięci i fantazji, jakie jest właściwe szachom, jakaż satysfakcja, jeżeli się to potem sprawdza w analizie rozkładającej równoczesność na poszczególne elementy. Wymyślanie ruchów subtelnych, „gęstych" jak metafory, tzn. mających kilka znaczeń i celów, jest tak wielką przyjemnością, że wynagradza czas — dużo tu jest analogii z poezją". — Znowu duży cytat, ale jakże go nie przytoczyć, jeśli jest niemal syntezą osobowości Irzykowskiego? Zamknijmy więc na nim analizę.

Bruno Schulz pisał, że niektóre jego postacie mają jedną nogę, jedną rękę, lub jedną połowę twarzy — czyli tylko ten element, który jest potrzebny do przekazania jakiegoś znaczenia. Twórca stosował tu świadomy zamysł artystyczny. Jeśli jednak zatrzymamy się w odczytywaniu dzienników Irzykowskiego jedynie nad tym, co on sam nazwał wychodkiem, na pewno nie będzie to zgodne z tym całym wielkim zamysłem, który mu towarzyszył w ich pisaniu. Wiele w tych dziennikach grafomaństwa, wiele niepotrzebnej plotki, wiele zawiści, może nawet infantylizmu, to prawda. Nie ujawnia się w nich twórcza wyobraźnia, choć, gdyby się tak zastanowić co to w ogóle jest wyobraźnia, jakie są jej rodzaje, może byśmy doszli do wniosku, że

można mówić i o jakiejś wyobraźni stenograficzno-intelektualnej — mniejsza. Chcieliśmy ukazać, że mimo to wszystko jest w tych *Notatkach z życia, obserwacjach i motywach*, na całej ich przestrzeni. od roku 1891 do 1944, wyraźna, konsekwentna i jednak bardzo ciekawa człowiecza osobowość. Techniką stenograficzną utrwalona, bez upiększeń, raczej przeciwnie, bez hagiografii, czasami pełna brutalizmu, może nawet chamstwa, ale i wzniosłości i liryzmu, zawieszona czy raczej rozpięta między racjonalizmem a irracjonalnością. „Duchy przedmiotów, np. fortepianu", notuje gdzieś luźnie Irzykowski jak gdyby adresując tę refleksję Białoszewskiemu.

*Wiesław Paweł Szymański*

# ARYSTOTELIZM W TEORII SPOŁECZNEJ

## U ŹRÓDEŁ TEORII SPOŁECZNEJ

Pomimo ogromnego rozwoju nauk o społeczeństwie, a przede wszystkim socjologii, słychać często pytania poważnych myślicieli, czy w powodzi zagadnień szczegółowych nie zagubiono podstawowego problemu, samego pojęcia społeczeństwa. Współczesne teorie i kontrowersje w dziedzinie myśli społecznej bynajmniej nie napawają optymizmem. Stąd też nawoływania pojedynczych uczonych, a nawet całych szkół do pewnej integracji w tej dziedzinie nie należą dziś do rzadkości. Dodatkowo sprawę komplikują problemy związane z wieloznacznością pojęć i języka w teorii społecznej. Jedną z dróg do przezwyciężenia tych trudności jest niewątpliwie powrót do źródeł teorii społecznej, z jednej strony by móc nagromadzić dostateczną ilość wiedzy o poszczególnych dziedzinach życia społecznego, a z drugiej strony dla konfrontacji pojęć. Myśliciele zainteresowani zagadnieniami społecznymi, którzy postępują tą drogą, bardzo szybko dochodzą do wniosku, że problemy społeczne poruszane setki lat temu zdeaktualizowały się w znacznie mniejszym stopniu, niż niejedna teoria współczesna tworzona na określony użytek.

Praca prof. Pawła Rybickiego pt. *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie* [1], prowadzi do takich właśnie refleksji i może w pełni usatysfakcjonować zarówno znawcę, jak i amatora w dziedzinie nauki o społeczeństwie. Przynajmniej z dwóch powodów należy się Autorowi duża wdzięczność za to, że podjął się analizy arystotelizmu w dziedzinie myśli społecznej zawartej w *Polityce*. Najpierw dlatego, że znany ogólnie fakt wpływu poglądów społecznych Stagiryty na

[1] Wrocław 1963, Ossolineum, s. 330, (Zakład Historii Nauk i Techniki PAN)

kształtowanie się teorii społecznych filozofów arabskich, żydowskich i chrześcijańskich ma swoje reperkusje i w teoriach nowożytnych. Po wtóre dlatego, że przedstawił naukę Arystotelesa obiektywnie, co jest niemałym i niełatwym sukcesem Autora. — Bo choć to się może wydawać truizmem, arystotelizm jako całość, a zwłaszcza w swej „warstwie" społecznej jest teorią tylko pozornie jasną i o wyraźnych konturach. Stąd też wielki walor książki prof. Rybickiego tkwi właśnie w tym, że praca jego dzięki obiektywizmowi w przedstawianiu tak problemów, jak i pojęć usuwa, bądź wskazuje drogę do usunięcia wielu nieporozumień wyrosłych albo ze zbyt powierzchownego, czysto słownego i bezkontekstowego rozumienia niektórych pojęć czy zjawisk, albo też, co niestety częściej się zdarza, ze zbyt intuicyjnego interpretowania myśli społecznej Stagiryty; z tego, co można by określić jako tendencję wciśnięcia do takiej czy innej szufladki niektórych kategorii społecznych Arystotelesa. Prof. Rybicki dzięki maximum rzetelności, z jaką traktuje tekst *Polityki*, uniknął tych niebezpieczeństw, co więcej, dzięki temu, że myśl Arystotelesa zawartą w *Polityce* ujmował często łącznie z myślą jego zawartą w *Etyce*, mógł niektóre poglądy społeczne Stagiryty ująć na szerszej platformie całej jego filozofii praktycznej, co pozwoliło uniknąć zarówno absolutyzowania niektórych tez, jak i zbytniego ich parafrazowania. Na plus Autora zaliczmy i tę ważną sprawę, że dzięki umiejętnemu i konsekwentnemu przeprowadzeniu głównego zadania swego studium — którym było przede wszystkim „nie tyle dociekanie historycznych okoliczności i przedstawianie doktrynalnego oblicza Arystotelesowskiej nauki o społeczeństwie, ale ukazanie teorii jej założeń, jej problematyki; wyrażających się w niej i przez nią sposobów ujęcia rzeczywistości społecznej" — uniknął niebezpieczeństwa zalewu faktów, rozpłynięcia się teorii i jej przedmiotu w mnóstwie opisów konkretnych zbiorowości i konkretnych zdarzeń. Nie bez znaczenia jest język książki, prosty, jasny, potoczysty i wolny zarówno od przeładowania terminami abstrakcyjnymi jak i od żargonu socjologicznego. Niełatwe od strony problematyki dzieło prof. Rybickiego cechuje pewna elegancja wyrażania myśli.

## PODSTAWY ONTOLOGICZNE ARYSTOTELESOWSKIEJ NAUKI O SPOŁECZEŃSTWIE

Dlaczego ontologiczne podstawy? Prof. Rybicki pisze w swej książce, że zasadniczym przedmiotem jego pracy będzie analiza teorii społecznej Arystotelesa z pominięciem m. in. jej warstwy filozoficznej. Równocześnie jednak zaznacza, że „teoria społeczna" niezupełnie jasno i wystarczająco ujmuje treściową zawartość *Polityki*, bo na tę zawartość

składają się elementy empiryczne, filozoficzne, doktrynalne... Choć zrozumiałe jest, że Autor pragnie zająć się tylko warstwą społeczną *Polityki*, jednakże nawet w tym ujęciu nie można pominąć — i faktycznie prof. Rybicki tego nie robi — zespołu założeń-tez, które stoją u podstaw teorii o społeczności i mają — niezależnie od tego czy się to tak określi — charakter ontologiczny. Cóż to są te założenia? Są to, jak stwierdza Autor, „twierdzenia ogólne, które Arystoteles przyjmował jako prawdziwe i oczywiste i na rzecz których nie rozwijał szerszej i bardziej szczegółowej argumentacji". Są to więc założenia natury ontologicznej, orzekające o tym, jaka jest istota rzeczywistości społecznej. Z nich wypływają pewne ogólne dyrektywy metodologiczne. Autor wytypował bardzo słusznie sześć takich podstawowych twierdzeń-tez: 1. Człowiek jest istotą społeczną; 2. *Polis* jest całością społeczną; 3. *Polis* jako samowystarczalna wspólnota istnieje z natury; 4. Celem społeczności jest dobro, z którym utożsamia się dobro jednostki; 5. *Polis*-wspólnota składa się z ludzi wolnych i niewolnych, równych i nierównych z natury i nie tylko z natury, którzy w różnym stopniu uczestniczą w społeczności; 6. Każde *polis* jest społecznością ograniczoną. Prof. Rybicki poświęca stosunkowo dużo uwagi omówieniu tych założeń dając przy tej okazji szereg niezmiernie cennych naświetleń, rozgraniczeń pojęciowych i nowych prób rozwiązań, zwłaszcza tam, gdzie myśl Stagiryty brana literalnie prowadziła komentatorów do wielu nieporozumień. Do takich ważkich przyczynków należy m. in. podkreślenie przez Autora znaczenia analogii w rozumieniu pojęć i kategorii społecznych *Polityki*. Dotyczy to np. pojmowania takich wyrażeń jak arystotelesowskie i nowożytne rozumienie pojęcia *fisis*-natura, przyrównanie *polis* do organizmu bez podkładania organicystycznego sensu klasycznej socjologii, zrozumienie wyrażenia Arystotelesa, że „z natury swojej *polis* jest p i e r w e j aniżeli rodzina i każdy z nas"... i cały szereg innych. Nie mniejsze znaczenie ma spostrzeżenie Autora dotyczące teleologicznego aspektu w ujmowaniu *polis* i zjawisk społecznych, uwaga, że myślenie Stagiryty cechuje właśnie ów rys teleologiczny i wykazanie jak niezauważanie tego aspektu stało się źródłem wypaczeń i nieporozumień w późniejszych interpretacjach jego filozofii i teorii społecznej. Podkreślenie tego rysu myślenia Arystotelesa jest niezmiernie ważne przy konfrontacji z nowszymi teoriami socjologicznymi XIX i początków XX wieku, które z reguły wykluczały pojęcie celu i przyczyny celowej z pola dociekań teorii społecznej. Nieporozumienie zaś pochodziło stąd, że nowożytne teorie inaczej pojmowały cel — najczęściej w kontekście wartościowania, które jest wykluczane z empirycznej nauki społecznej — a nie w sensie *telos*-celu u Arystotelesa, który w koncepcji Stagiryty należy do samej rzeczywistości społecznej, do natury zjawisk społecznych, jest bowiem

kresem, jest spełnieniem, do którego to, co się staje, zmierza w swoim rozwoju.

Z pojęciem celu wiąże się problem dobra i szczęścia. Arystoteles wiąże te pojęcia zarówno ze wspólnotą jak i z jednostką. Myśl jego na ten temat, zwłaszcza jeśli chodzi o *Politykę*, nie jest bynajmniej wyrażona łatwo. Stąd tym większe uznanie dla prof. Rybickiego, który to zagadnienie stara się rozwiązać obiektywnie przy pomocy analizy wieloaspektowej. Ten rodzaj analizy pozwala Autorowi dowieść przekonywająco, że *polis* Arystotelesa powstaje i istnieje nie tylko dla umożliwienia życia ludzkiego, ale też aby to życie dobrze kształtować. Kwestia *bene vivere* ma w poglądach Stagiryty na społeczność zasadnicze znaczenie. Okazuje się to przede wszystkim wówczas, gdy się zwróci uwagę na związek, jaki istnieje między dobrem a szczęściem, oraz związek między rodzajem dobra a szczęściem. Stąd ważne jest tu odróżnienie tego, co się nazywa szczęściem w sensie psychologicznym, od szczęścia w sensie ontologicznym, które jest związane z tym, co Arystoteles nazywa *bene vivere*, a co polega na tym, by żyć cnotliwie i rozumnie. „Każdemu przypada w udziale tyle szczęścia, ile wykazuje cnoty i rozumu" — pisze Stagiryta. Dla tak pojętego dobra i szczęścia ramami, które pozwalają, jakbyśmy dziś powiedzieli — na rozwój osobowości społecznej, jest właśnie społeczność. W związku z poruszaną problematyką Autor zanotował cenne uwagi na temat tego, co tradycyjnie tłumaczy się słowem cnota, a co po grecku brzmi *arete*. Podkreślając, że w ciągu ostatnich stuleci pojęcie cnoty-*arete* zostało zwężone — przez odjęcie od niego elementu działania — tylko do sfery czystej dyspozycji, co spowodowało, że cnota byłaby domeną ludzi biernych, prof. Rybicki wykazuje, jak obca jest taka koncepcja Arystotelesowi, u którego *arete* to dyspozycja właśnie do działania rozumnego i dzielnego. Trzeba przypomnieć, że św. Tomasz z Akwinu tak rozumie *arete* tłumaczoną na łacinę przez *virtus*, skoro cnotę definiuje m. in. jako *habitus operativus bonus* — sprawność do dobrego działania, co tłumaczy jako sprawność działania rozumnego, dzielnego i konsekwentnego.

Takich ważnych wyjaśnień i rozgraniczeń popartych rzetelnym materiałem dowodowym zawiera studium prof. Rybickiego bardzo wiele i nie sposób je wszystkie wyliczać.

Trudno jednak pominąć przynajmniej jeszcze jeden ważny problem, na który Autor rzucił nowe światło. Brzmi on: jak pogodzić tezę, że dobro *polis* jest dobrem jednostki, z nierównością ludzi, z niewolnictwem. Zagadnienie to dotąd jest dyskutowane. I chociaż może prof. Rybicki nie rozwiązał go w całości, niemniej wskazał ważną dyrektywę metodologiczną — przestrzegł mianowicie, by w odniesieniu do tej kwestii nie myśleć schematami wykształconymi przez nowożytną

teorię państwa. Wskazał równocześnie platformę, na której należy to zagadnienie rozpatrywać. Tą platformą jest stosunek, jaki łączył niewolnika, zarówno ze społecznością jak i z właścicielem niewolnika, który nie tyle był cząstką *polis*, co cząstką domu i stąd charakter stosunku społecznego głowy domu i niewolnika. Na tym tle wyrasta inne ważne spostrzeżenie szerzej zresztą potraktowane w dalszej części pracy, że stopień uczestnictwa jednostki w społeczności jest uwarunkowany szeregiem cech i czynników. I tu prof. Rybicki ustrzegł się błędu wielu interpretatorów Stagiryty polegającego na sztywnym przykładaniu schematu dzisiejszych pojęć do myśli zawartej w *Polityce*.

## PROBLEMATYKA NAUKI O SPOŁECZNOŚCI

Tak zatytułował Autor drugą część swej pracy, która omawia w nawiązaniu do filozoficznych kategorii Stagiryty, jakimi są materia, forma i akt, problemy składające się na treść, kształt i dynamikę społeczności. W skład materii, jak wynika z analizy, wchodzi oprócz tego, co można by dziś określić jako morfologię społeczną, coś więcej jeszcze, bo również ludność, rodzina i różne grupy społeczne. W obrębie materii społeczności jest też miejsce na zagadnienie genezy związków i wspólnot ludzkich. Analiza materii społeczności pokazuje niedwuznacznie aktualność wielu zagadnień rozpatrywanych przez Stagirytę. Wystarczy wspomnieć jego poglądy dotyczące problematyki populacyjnej, fakt, że *Polityka* interesuje się i dziś aktualną kwestią wieku zawierania małżeństw, przy czym kryterium dojrzałości życiowej jest mocno akcentowane. Uwagi poświęcone w *Polityce* terytorium *polis*, w szczególności zaś obszarowi miejskiemu i jego urządzeniu, pozwalają widzieć w Arystotelesie prekursora urbanistyki.

Wydaje się jednak, że prof. Rybicki nie dość ostro sformułował swoje uwagi na temat gospodarki *polis*. Chodzi tu głównie o ważne zagadnienie koncepcji działania w ogóle, a pracy w szczególności, co wyraźnie występuje w *Polityce*, oraz o ściślejsze powiązanie czynności ludzkich ze strukturą klasową ludności. Zgadzając się z Autorem, że „Polityka jest nie tyle teorią terytorialno-politycznej organizacji, co głównie i przede wszystkim teorią społeczności", nie można zrezygnować z pełniejszej analizy koncepcji działalności, a w szczególności pracy u Stagiryty, bowiem ta koncepcja określa stosunki gospodarcze *polis* i łączy się głęboko z samą strukturą podziału klasowego *polis* — całości społecznej. Wydaje się, że Autor przy omawianiu tej problematyki za mało analizował grecką terminologię *Polityki*. Mógłby wówczas wyraźniej wskazać, że pojęcie działalności u Arystotelesa jest zagadnieniem złożonym. Świadczy o tym choćby wielość wyrażeń oddających

różne odcienie tej samej ludzkiej działalności. Jest takich wyrażeń przynajmniej osiem: *Banausia* (*Banausos*), *Ponos*, *Kamnein*, *Poinsis*, *Teosia*, *Ergasia*, *Praxeis*, *Energeia*, a każde z nich w pewnym sensie stanowi kryterium zarówno podziału czynności, jak i ludzi w *polis*. Taka analiza prowadząc do pełniejszego, teoretycznego ujęcia gospodarki i podziału czynności, rzuciłaby też więcej światła na zagadnienie stanów i klas w *polis*. Wówczas można by się przekonać, że u Arystotelesa odgrywają dużą rolę ontologiczne podstawy działalności oraz współzależności kategorii działania ludzkiego i rodzajów życia (kontemplatywnego, czynnego), tego co Autor nazywa „dziedzinami działania". Można by wtedy zrobić pewien zestaw podziału działalności ludzkich u Stagiryty, co pozwoliło by pełniej spojrzeć na strukturę klasową *polis*. Zestaw taki wyglądałby następująco:

- Działalność
  - wolnego człowieka obywatela
    - Prywatna — dla siebie samego: rozważanie, wiedza, filozofia
    - Publiczna — dla społeczności polis: różnorodna działalność polityczna
  - jako praca podjęta dla utrzymania
    - Dla społeczności:
      - służba wojskowa na lądzie i morzu, rękodzielnictwo, rzemiosło, sztuki, handel, rolnictwo, pasterstwo, hodowla itp.
    - Dla jednostki:
      - praca w stanie niewolnym (niewolnictwo)

Wtedy również to, co Stagiryta nazywa formą społeczności, a co jest określoną strukturą ustrojową, można by potraktować na szerszej płaszczyźnie integracji społecznej *polis*. Te uwagi wcale nie kwestionują koncepcji dzieła prof. Rybickiego, który znowu przy omawianiu problemu urzeczywistniania się społeczności w ramach *polis*, rozwiązał szereg zagadnień węzłowych dla teorii społecznej. Przykładowo wskazać można na takie kwestie jak zależność prawa od ustroju i jego funkcja w urzeczywistnianiu społeczności, wyodrębnienie sfery myśli i czynności kulturowej, koncepcja obywatela u Arystotelesa, zagadnienie socjalizacji, problem płaszczyzn, w których dokonuje się integracja społeczna i wytwarza się więź społeczna, a także wiele innych.

## TEORIA SPOŁECZNA ARYSTOTELESA I JEJ RECEPCJA W NOWSZYCH DOKTRYNACH

Część trzecia studium, traktująca o takich problemach jak określenie przedmiotu teorii społecznej, sposoby ujęcia tegoż przedmiotu przez opis, porównanie, klasyfikację i typizację zjawisk, ujęcie dynamiczne rzeczywistości społecznej, rola przyczynowości w wyjaśnianiu wielkości i zmienności ustrojów, cztery przyczyny i determinacja zjawisk społecznych, — obfituje znowu w wiele cennych przyczynków dla skorygowania błędów w interpretacji niektórych pojęć Filozofa, jak i wskazania dróg do wielu zasadniczych rozwiązań w procesie tworzenia teorii o społeczeństwie. Nie wymieniając wszystkich konstruktywnych rozwiązań prof. Rybickiego zwrócić trzeba uwagę na jego wskazania dotyczące np. specyficznej koncepcji nauki społecznej u Stagiryty, koncepcji która wyświetla źródła nieporozumień w pojmowaniu *Polityki* przez nowoczesną teorię nauki, a zwłaszcza jej kierunek pozytywistyczny. Wielu miało poważne zastrzeżenia do wartości poznawczych *Polityki* z tej racji, że jej treść ma często charakter normatywny. A przecież, jak pisze Autor „w myśl pozytywistycznych sugestii żadna umiejętność stanowienia norm nie jest w ogóle nauką. Więc też nie jest nauką normatywnie rozumiana *Polityka*. Otóż bezpośrednie przeniesienie tych kanonów do starożytnych, a zwłaszcza do Arystotelesa prowadzi do nieporozumień. Arystoteles bowiem myśli inaczej, niż pozytywiści XIX i XX wieku". Rozróżnienie między tym, co nazywamy zadaniem nauki, a jej przedmiotem pozwala zauważyć, że Arystoteles za przedmiot swej nauki o społeczności bierze to, co mieści się w sferze empirii, a więc opis faktów, zdarzeń społecznych uwarunkowanych historycznie i etnicznie. To nie przekreśla faktu, że polityka jest dlań nauką naczelną, której celem jest dobro. Realizując ten cel polityka nie narzuca norm, bowiem przedmiot jej teorii jest różny od jej celu. Trudno przedstawić w kilkunastu słowach ten ważny problem, stąd dla jego pełnego poznania trzeba wziąć do ręki książkę prof. Rybickiego, a wtedy można się zgodzić z Autorem, że „*Polityka* Arystotelesa jest pierwszym tworem teorii społecznej, którego przedmiot został ujęty — i to w pełni świadomie ujęty — empirycznie".

Ważne również jest wykazanie, jak Arystoteles dzięki wyraźnemu wyodrębnieniu przedmiotu formalnego teorii społecznej, którym jest *polis* — wspólnota samowystarczalna stanowiąca ramy innych związków i wspólnot — ocalił swoją teorię społeczną właśnie dzięki jedności jej przedmiotu. I tutaj mieści się ważna dyrektywa dla tych, którzy pragną integracji w nauce o społeczeństwie.

Współczesnemu człowiekowi, nastawionemu często negatywnie do wszelkiej metafizyki, wiele dają uwagi Autora na temat pojęcia przy-

czyny u Stagiryty, a zwłaszcza — oryginalnej koncepcji Filozofa wyjaśniania złożonej, dynamicznej rzeczywistości społecznej poprzez cztery przyczyny: materialną, formalną, sprawczą, celową — oraz ich rola przy wyjaśnianiu wielości i zmienności ustrojów. Wartości tych uwag nie niweczą pewne zastrzeżenia, jakie można mieć do interpretacji Autora z racji może zbyt funkcjonalnego traktowania przyczynowości u Stagiryty.

Część czwarta studium o recepcji *Polityki* w późniejszych doktrynach, jest stosunkowo krótka i nie wyczerpuje tematu. Trudno się temu dziwić zważywszy, że zagadnienie to nie zostało jeszcze dotąd dostatecznie opracowane, a jego opracowanie dałoby w wyniku przynajmniej nowe studium. Przedmiotem dalszej dyskusji mogą też być takie sprawy jak powody akceptacji *Polityki* w Średniowieczu i uprzedzeń do niej w czasach nowszych, czy też kwestia, w jakim stopniu wybitni komentatorzy *Polityki* w Średniowieczu przejęli treść teorii społecznej Arystotelesa. Jedno jest pewne — *Polityka* była i jest kopalnią myśli, z której można czerpać wiele dla nauki o społeczności, a jej realizm w rozwiązaniach każe się liczyć z tym dziełem niezależnie od takich czy innych zastrzeżeń. Historia myśli społecznej wskazuje, jak wielcy twórcy nowożytnych teorii społecznych sięgali do Arystotelesa, i choć ich rozwiązania często diametralnie różnią się od *Polityki*, jednakże dzieło to dla wielu było czymś więcej, niż tylko świadectwem wieków. Można się o tym przekonać czytając krótki, końcowy rozdział pracy prof. Rybickiego.

Na zakończenie nasuwają się jeszcze drobne uwagi. Szkoda, że Autor mało wykorzystał tekst grecki *Polityki*. Tłumaczenie L. Piotrowicza nie zastąpi niestety oryginału, zwłaszcza tam, gdzie idzie o określenie pojęć. Czytanie pracy utrudnia fakt (zresztą prawdopodobnie niezależny od Autora) umieszczenia materiału źródłowego i bibliograficznego na końcu książki.

Te i inne uwagi nie umniejszają bynajmniej przekonania, które się rodzi po uważnym przestudiowaniu dzieła prof. Rybickiego, że jego studium to coś więcej, aniżeli jeszcze jedna dobra książka z dziedziny społecznej. Stanowi ona poważny wkład do tego, by pojęcie społeczeństwa mogło się stać operatywnym w nauce i w życiu. Stąd, mówiąc językiem Arystotelesa, książka prof. Rybickiego należy do tej kategorii dzieł, które mogą rzeczywiście uczynić człowieka mądrzejszym. Jest to głęboka synteza, wynik chyba wielu lat badań i przemyśleń. I byłoby dobrze, żeby to studium przekroczyło sferę zasięgu języka polskiego.

*Władysław Jacher*

# PYTANIA

6 czerwiec 1965

Umarła Maria Dąbrowska. Krytycy ustawiają na płycie z jej nazwiskiem bukiety słów zakupione w przycmentarnych straganach oferujących na takie okazje gotowe wieńce i odpowiednio dobrane, kwieciste metafory. Śmierć artystów jest zazwyczaj ubrana w owe szybko więdnące girlandy, szarfy i donice z próchnicą. Potem, jeżeli są bardzo wybitni, nadchodzi czas wmurowywania tablic w ściany domów, gdzie mieszkali, pojawiają się na skrzyżowaniu ulic tabliczki z ich nazwiskami, szkoły ich imienia. Uczą się w nich dzieci, wśród których jedynie paru prymusów docenia nazwę własnej „budy". Obyczajową liturgię tych śmierci znamionuje patos i powaga. Ale obecna jest tu również Ironia. Nie jest ona tak jaskrawa, jak wtedy, gdy umierają władcy. Ale przecież niczyje odejście nie jest od niej wolne. Ironia — wielkie słowo. To nie miałki sceptycyzm, to poczucie dysproporcji pomiędzy wartością, którą jest sam człowiek, a naigrywającym się z niego jego losem własnym. Przez całe życie nosimy w sobie ów zalążek, nasienie bezwładu, które w jakiejś chwili rozpoczyna raptem owocować osiągając wreszcie rozmiary pustki, która pozostaje w miejscu po żywych. Ci, którzy pozostali, starają się tę próżnię jakoś umaić, ozdobić, zapełnić przemówieniami, szumem słów i śpiewów. To jest nasza osobista obrona przed ciszą cmentarzy. Ich smutek płynie z koniecznej zgody na to, co miało przyjść, co rosło tak długo niedostrzegane.

Sztuka ma jednak w sobie siłę chronienia twórców przed zapomnieniem. Im więcej w tym, co po nich pozostało, jest prawdziwego życia, tym bardziej ich dzieła są trwałe. Im bardziej obumarli przedtem, wcielając się we własną pracę, tym piękniej żyją potem. Jest chyba zupełnym nieporozumieniem uważać, że piszą oni dla pośmiertnej sławy. Życie twórców poznawane za pośrednictwem ich intymnych zapisków jest pełne nędzy i niepokoju. Wystarczy przeczytać ich dzienniki, notatki, zbiory rozmaitych listów. Wmyślając się w sens egzystencji, uprawiając hazard tej miary co ambitna (jak śmiesznie to nazywamy) sztuka, żyją w stałym napięciu, które jedynie od czasu do czasu słabnie, by ustąpić momentom rzadkiej satysfakcji z ukończenia paru zdań, odegrania roli, wydobycia kształtów długo oczekiwanych, ale dotąd niemożliwych do utrwalenia.

Ironii opiera się piękno. Simona Weil sądziła, że jest ono tym samym światłem, o którym Jan Ewangelista mówi, że płonie w ciemnościach. Ukryte jest ono według niej nie tylko w sztuce, ale we wszystkim, co jest ładne: przyrodzie, myślach, działaniu, usytuowaniu istoty ludzkiej w świecie. Rolą sztuki jest wynajdywać odblask światła, ukła-

dać w kompozycje godne jego urody, dawać świadectwo. Odkrywanie i poznawanie, a poza tym umiejętność przekazania tych odkryć i zdobytych prawd innym, a więc rzemieślnicza sprawność, kunszt wzbogacający prawdę bez naruszania jej istoty, bez zamulania własną niedojrzałością i brakiem czci należnej człowiekowi, stałemu jego sporowi o pierwszeństwo; tęsknota do ładu i harmonii wypowiedziana w pełni raz — szczęśliwym trafem, drugi — po rozpaczliwej pracy. Ale sztuka pozostaje zawsze sztuką, czyli rolą, odegraną przez człowieka. Kreacją. Kiedyś, prędzej czy później gra dobiega końca. Rzeczą, której się można domagać od artysty, jest to, by swoje życie rozgrywał z godnością, by cenił nie tyle dzieło, ile jego treść, odbicie światła. Życie jest piękne, mimo (a może wskutek tego) że brak mu pełnej harmonii, że jest niedoskonałe. Jedni dostrzegają boskość przenikającą popękaną, a nawet pokruszoną glinę, z której nas ulepiono, inni widzą wyłącznie blask osamotnionego w walce, heroicznego człowieczeństwa. Jednych i drugich spotkać można razem, gdy w imię poczucia wspólnoty gatunku istot świadomych swej odrębności we wszechświecie poszukują wciąż nieodkrytego sensu naszego tutaj pobytu. Chyba ci, którzy twierdzą, że sens ów jest im wiadomy, tajemnica rozproszona, nie wiedzą co mówią. Bo gdyby wiedzieli naprawdę, mowa przestałaby im być potrzebna. Mowa, system zaklęć do zamawiania tajemnic.

*

Momenty śmierci naszych wielkich, tych, których twórczość żywi nadal krwiobieg kultury, były w ostatnich dziesiątkach lat różne. Ironia życia, muza nadgrobna nie zawsze stała nad otwartą ziemią wśród kwiatów i wieńców, których szarfy trzymają dziewczyny w mundurkach i harcerze. Samobójstwo Witkacego było początkiem zgonów urastających potem do rangi symbolu. Rozpoczęła się wojna ciążąca nad zbiorową wyobraźnią. Literatura do tej pory nie potrafiła się wyzwolić z jej ciemnych uwikłań. Zbiorowe miejsca zagłady, strzał do idącego ulicą wśród zaryglowanych lękiem drzwi i okien, jakiś dół pod miastem posypany wapnem, były miejscem spoczynku złych i dobrych, zdolnych i mniej zdolnych, tych, którzy myśleli, że mają jeszcze dużo czasu, i tych, którym było go zawsze za mało. Śmierć Czechowicza, Schulza, Baczyńskiego, Boya i tylu innych przypomina erę śmierci anonimowych. Mieliśmy długą tradycję mogiły wojskowej z pustą tabliczką przystrojoną romantycznie brzozą lub pękami róż. Jak na imieninowej pocztówce. Obecnie tradycja ta wzbogacona została widokiem mogił cywilnych otoczonych krajobrazami, które porasta perz. Wpisane są w nie również dzieje literatury. Na tym tle sens jej zabiegów stał się jeszcze bardziej zrozumiały i potrzebny.

Zawsze była ona i jest prostestem przeciwko zacieraniu różnic pomiędzy trawą a człowiekiem. Społeczność bez własnej, żywej sztuki jest poza tym jak człowiek, w którym ucicha tętno. Oczywiście, nie tylko sztuka podtrzymuje ów rytm. Mitologizowanie złą oddaje jej przysługę. Istnieje jednak potrzeba ciągłego przypominania, czym sztuka jest, uświadamiania, że jej rola nie skończyła się w rzeczywistości cybernetycznej.

Dziś znowu żegnamy swoich bliskich kwiatami, śpiewem i słowem.

*

Czy kontynuacja tego typu powieści, której przykładem są *Noce i dnie*, jest możliwa? Andrzej Kijowski w artykule poświęconym znaczeniu twórczości Zmarłej („Tygodnik Powszechny", nr 23) pisze, że w skrytości ducha wszystkim pisarzom zdarza się marzyć o tym, by tak pisać jak ona. Dąbrowska przechowywała w czasach zmiennych gustów i naporu rozmaitych kierunków awangardowych „klasyczny kanon" prozy powieściowej.

Dlaczego wszyscy o to pytają — czy on przetrwa? Czy dlatego, że zmienia się wrażliwość estetyczna odbiorcy, który zaczyna stronić od opisów w literaturze, szukając w niej głównie intrygującej akcji, albo interpretacji problemów życia podawanej w skrócie, wprost, bez pośredników, czyli bez bohaterów przemawiających w trzeciej osobie, co w uszach współczesnych brzmi bezosobowo, budzi podejrzenia, że postacie są wymyślone, „nieprawdziwe"?

Tę nową wrażliwość niewątpliwie kształtuje film. Ukradł on prozie monopol na obrazy. Sugestywnie je pokazuje stwarzając atmosferę takiego podobieństwa do rzeczywistości, że trudno z nim konkurować literom. Nie tylko film, ale również prasa i telewizja przyzwyczaja nas do widoku świata i życia, który jest bardziej realny od najbardziej naturalistycznego realizmu. Obowiązuje w nich też zasada kompozycji przekazywanych informacji i obrazów. W ilustrowanym magazynie wszystko jest obliczone, każdy efekt skontrastowany z namysłem, tytuł obmyślony, fotografia skadrowana wg pewnych zasad. Również i wizja na małym ekranie nie jest przypadkowa. I tu i tu mamy do czynienia z rzemiosłem, które niekiedy, przy świetnym jego opanowaniu osiąga granice sztuki. Nie chodzi o treść owych kompozycji, ale ich oryginalny, własny „język" kształtujący wyobraźnię i wyrabiający przyzwyczajenia. Kiedy potem bierze się do ręki książkę, imaginacja nasza jest już obciążona, a zmysły nakierowane na pewien typ odbioru. Nie można tych mechanizmów lekceważyć. Zresztą i prasa i telewizja i radio, warsztaty krótkich, sąsiadujących ze sobą na prawach kontrastu form, również posługują się tekstami pisanymi. Sło-

wom drukowanym przywracają dźwięki. Powracamy do literatury mówionej. Przede wszystkim jednak interesujące jest owo zapotrzebowanie na bezpośrednią relację. Autobiografie, zbiory korespondencji, pamiętniki, dokumenty cieszą się wielkim zainteresowaniem. W anonimowym świecie szuka się osób o wyraźnie zarysowanej indywidualności, które potrafią mówić wprost, o tym, co przeżywają i co myślą.

*

Powieść realistyczna ulega więc przemianom pod presją zmieniającej się naszej wrażliwości. Ostatnie powieści Hanny Malewskiej są przykładem charakterystycznej dekompozycji wewnętrznej, o której była przed chwilą mowa. Naśladują one, albo wręcz same się stają rodzajem diariuszów, pamiętników, zbudowanych bądź to na zasadzie „klocka", czyli współoprawnego zbioru dawnej korespondencji, drukowanych dokumentów, które zostały opatrzone glosami pisarzy, starych akt powiązanych introligatorskimi supełkami odautorskiego tekstu. *Listy z epoki Wazów*, *Panowie Leszczyńscy* to były zapowiedzi *Apokryfu rodzinnego*, który jest „żywą autobiografią" przetopioną w opowieść o innych.

Jan Józef Szczepański pisze ostatnio opowieści, które są zarówno reportażami, dziennikami podróży, jak i esejami na tematy filozoficzne, cywilizacyjne, religijne, polityczne.

A przecież i w jednym i w drugim wypadku mamy do czynienia z pisarzami trzymającymi się ustalonego kanonu klasycznej powieści historycznej bądź też współczesnej, o stylu klarownym, przejrzystym, kontynuującym ideał harmonii epickiej. Doskonaląc się nadal w wewnętrznej prostocie, powieści te ulegają deformacji kompozycyjnej. Najciekawsza jest jednak przemiana inna w twórczości tych i innych pisarzy, epików. Coraz bardziej zajmują się oni intepretacją, osobistym komentowaniem świata, a coraz mniej zewnętrznym jego opisem. Literatura schodzi w głąb siebie w poszukiwaniu wartości do tej pory przez nią jeszcze nie zbadanych.

*Marek Skwarnicki*

---

ERRATA

do nru 6 (132), czerwiec 1965.

Na s. 804, w. 17 od góry, jest: *ahimzy*, ma być: *ahimsy*
s. 804, w. 14 od dołu, jest: Sikkom, ma być: Sikhom
s. 806, w. 12 od góry, jest: *hoto*, ma być: *hotar*

SOMMAIRE



Chronique

## TREŚĆ ZESZYTU



## ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

